BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Jakob, Ludwig Heinrich <<von>>,

Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes

Leipzig 1786

Coburg, Landesbibliothek -- B II 9/19
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916298-9

16629
13119
19

Prüfung
der
Mendelssohnschen
Morgenstunden
oder
aller spekulativen Beweise
für
das Daseyn Gottes
in Vorlesungen
von
Ludwig Heinrich Jakob
Doktor der Philosophie in Halle.

Nebst
einer Abhandlung von Herrn Professor
Kant.

Leipzig 1786.
bey Johann Samuel Heinsius.

Coburger
Landes-
Bücherei

An

Se. Majestät

Friedrich Wilhelm den Zweyten

König von Preussen.

Sire,

Die gnädige Herablassung und das allgemeine Wohlwollen, wodurch Ew. Majestät auch den niedrigsten Ihrer Unterthanen beglücken, machen mich so

 kühn,

kühn, eine der geringsten Proben von den freymüthigen Untersuchungen, zu welchen die Preußischen Akademien durch die Aufmunterung und durch das hohe Beyspiel ihrer Souveraine angetrieben werden, zu Ew. Majestät Füßen zu legen. Die Stützen der wahren Religion sind durch die Freymüthigkeit, welche unter den weisen Monarchen der Brandenburgischen Staaten Schutz und Nahrung gefunden hat, so befestiget, und dem Spotte die Flügel so beschnitten worden, daß man nur von einer ungezwungenen Philosophie

und

und einer uneingeschränkten Denkfreyheit, welche Höchst Dero Vorfahren zuerst auf Deutschen Boden verpflanzt haben, und welche Ew. Majestät so weislich nähren, die Vollendung des großen Triumphes über Aberglauben, Schwärmerey und Irreligion erwarten kann.

Ich würde mich für sehr beglückt halten, wenn es mir durch gegenwärtigen Versuch gelingen sollte, Freunden der Philosophie überhaupt, und meinen Mitbürgern insbesondere, in Erforschung der Wahrheit nützlich zu werden, und mir dadurch das

 aller-

allerhöchste Wohlgefallen meines gnädigsten Beherrschers, auch nur in dem geringsten Grade, zu erwerben. Ich ersterbe in tiefster Ehrfurcht

Sire,

Ew. Königlichen Majestät

Halle
den 1. Oktober
1786.

aller unterthänigster Knecht
Ludwig Heinrich Jakob.

Vorrede.

Diese Schrift, die ich dem philosophischen Publikum hier vorlege, ist keine Streitschrift. Sie hat mit den persönlichen Verhältnissen des verewigten Herrn Mendelssohn, mit den Mißhelligkeiten, die zuletzt zwischen ihm und Herrn Jacobi vorfielen, gar nichts zu thun. Ich wollte bloß die Gründe der alten Schule für das Daseyn Gottes, welche Mendelssohn gewiß in ihrer ganzen Stärke vorgetragen hat, und die Kantsche Beurtheilung derselben aufrichtig und unpartheyisch gegen einander halten, um zu sehen, ob durch den Scharfsinn des Herrn Mendelssohn die alte Sache gewonnen, und ob durch die verschiedenen neuen Wege und

Wendungen, die er gebraucht, die Grenzen der reinen Vernunft wirklich mehr Erweiterung erhalten haben, als ihnen Herr Kant angewiesen hat.

Zu diesem Vorhaben war es nothwendig, die Kantsche Kritik der reinen Vernunft entweder bei dem Leser zum voraus zusetzen, oder ihm eine kurze, aber deutliche Auseinandersetzung derjenigen Lehrsätze, die zum Verständniß gegenwärtiger Untersuchung gehören, vorzulegen. Das erstere konnt ich nicht wagen. Denn für diejenigen, welche die Kritik gelesen und verdauet haben, enthält auch der andere Theil meines Buchs nichts beträchtliches. Ich habe also das letztere gethan.

Daß die Kritik der reinen Vernunft der ganzen Philosophie eine Revolution verkündige und ihr eine ganz andere Wendung geben müsse, ist leicht einzusehen, wenn man auch nur die Resultate dieses so wichtigen Buchs gefaßt hat. Aber unerachtet man sich einerseits sehr viel Mühe gegeben hat, diesem

Buche

Buche Leser und Liebhaber zu verschaffen, unerachtet einige verdienstvolle Männer und Herr Kant selbst sich herabgelassen haben, die Resultate durch andere Wendungen und Stellungen noch näher ans Licht zu bringen und dem Vortrage mehr Popularität zu geben; so scheint doch die Zahl der Leser und derer, die sie verstehn, der Zahl der Käufer noch lange nicht gleich zu kommen. Sie wird ihres Ansehens wegen immer noch mehr gefürchtet und gescheuet, als geliebt. Viele angesehene Philosophen kaufen es selbst nur zur Parade, und können sich nicht überwinden, näher zu dem Buche hinzu zu treten, und sich mit dessen Sinne zu familiarisiren. Es war zwar gar nicht zu erwarten, daß die Kritik ein allgemeines Lesebuch werden sollte. Achthundert Seiten voll tiefer Spekulation bürgen dafür; aber dies hatte auch niemand gewünscht. Wenn aber denkende Köpfe und berühmte Männer, deren Urtheil auf den gemeinen Haufen wirkt, dies Buch selbst in einen nachtheiligen Ruf bringen, wenn sie mit einem selbst-

gefälli-

gefälligen Lächeln laut sagen, daß sie nichts Neues darin finden können, daß das Neue bloß in einer unverständlichen Sprache und in dunkeln Worten bestehe rc. und dadurch auch jüngere denkende Leser davon abschrecken: so ist es Pflicht gegen diese Verschreyung zu arbeiten und der guten Sache das Wort zu reden. Es sind vornehmlich die Anhänger der alten Systeme, welche den Sinn der Kritik entweder nicht fassen können, oder die ihr schon a priori das Urtheil sprechen, weil sie meinen, alles erforscht zu haben, was den Namen von Weisheit verdient; und dies läßt sich begreiffen.

Wer einmal in einem Gebäude alt und grau geworden ist, der hat sich gewöhnlich mit dessen Unvollkommenheiten und Mängeln so familiarisirt, und alles so nach seiner Bequemlichkeit, nach seinen Launen und Einfällen eingerichtet, daß er auch gern darinnen stirbt, und jedes neue Haus, das ihm zum Tausch angeboten wird, es habe so viel Vorzüge vor dem seinigen, als es immer wolle,

von

von sich weist: er kann sich nicht darein finden, es ist ihm alles zu neu, zu unbequem, seine alte Ordnung wird gestört, kurz, er bleibt lieber wo er ist, und man würde ihn um alles in der Welt nicht heraus bringen. Fast eben so geht es den mehresten Dogmatikern. Wenn sie einmal mit ihrem philosophischen Gebäude zu Stande zu seyn glauben, wenn sie es gegen alle bisherige Anfälle gesichert und befestiget, und wenn sie gar ihre Sittenlehre mit auf diesem Grunde aufgeführet haben; so ist es kein Wunder, wenn sie jeden Angriff auf dasselbige abzuwehren suchen und alle Mittel gebrauchen, sich in ihrem alten Schlosse zu vertheidigen.

Wo Lehre und Leben zusammenhängen, oder wo menschliche Leidenschaften, Stolz und Ehrgeiz im Spiele sind, da ist es schwer, mit der Wahrheit durchzudringen. Es ist daher auch kein Wunder, wenn viele sichere Dogmatiker, die bisher allein im Besitz der Weisheit zu seyn glaubten, und die Kant's tief aufgesuchte Entdeckungen gar nicht ahndeten, bey

einem

einem so unvermutheten Stoß, den ihnen die Kritik versetzt, bös wurden, und bey ihren Urtheilen über das Buch die schuldige Unpartheylichkeit und Kaltblütigkeit vergaßen. Es war begreiflich, daß ihnen Untersuchungen schwer vorkommen mußten, die mit allen bisherigen metaphysischen Entdeckungen so heterogen sind, und welche also zu prüfen oder auch nur zu fassen ein Verstand erfordert wird, der von aller festen Anhänglichkeit an irgend ein System frey ist. — Der Mensch sträubt sich überhaupt gegen das Neue, so bald er erst gewisse Jahre erreicht hat, wo man sich nicht mehr gern Weisung geben läßt. Daher die Verunglimpfung und der geheime Widerwille fast aller Systematiker gegen die Kantsche Kritik. Man stößt sich an den schweren und dunkeln Styl; aber man bedenkt nicht, daß die Eleganz und Schönheit des Ausdrucks etwas sehr Zufälliges bey einem so wichtigen Werke ist. Die Männer, für welche es bestimmt ist, müssen überdem mit der scholastischen Terminologie so bekannt seyn,

daß sie sich durch dunkle Sprache und lange Perioden nicht abschrecken lassen. Ein philosophisches Werk verlangt einen richtigen und bestimmten Ausdruck. Dieser ist zur Verständlichkeit vollkommen hinreichend. Man wird aber gewiß in der ganzen Kritik nicht einen schief gebrauchten oder unbestimmten Ausdruck aufspüren können. Die Sprache der ältern Philosophen ist auf das genaueste beybehalten, und, wo es nöthig war, abzugehen, ist es nie ohne die gehörige Anzeige und Berichtigung geschehen. Zu Bezeichnung neuer Sachen braucht man freylich auch neue Ausdrücke, wenn man der Zweydeutigkeit und der falschen Deutung entgehen will, und so konnte also auch Herr Kant die neuen Worte nicht vermeiden. Man findet gewiß in jedem andern bisherigen philosophischen Systeme mehr Grillen, mehr Ungewisses und Zweifelhaftes, mehr Wortkrämerey, als in der Kritik, da sie eben damit umgeht, alles Unnütze und Unfruchtbare zu zerstören; und ich getraue mir ohne Beden-

denken zu behaupten, daß einem unbefangenen, von aller Schulwissenschaft noch freyen Verstande die Kantschen Ideen weit leichter beyzubringen seyn, als irgend ein philosophisches System; ja daß, nachdem die Kantsche Kritik begriffen, allererst die übrigen philosophischen Meinungen richtig beurtheilt und geprüft werden können. Hr. Kant setzte bey Verfertigung seines Buchs schon geübte Leser zum voraus, und hielt sich eben deshalb nicht mit einer weitläuftigen Analysis seiner Ideen auf, ließ Beyspiele, Wiederholungen, andre Wendungen, und was sonst zur Erläuterung gehört, weg, um nicht das Buch anzuschwellen und den Leser zu ermüden. Ich habe einen Versuch gemacht, einen Theil dieses mir und allen unpartheyischen Wahrheitsfreunden so wichtigen Buchs zu meinem Zwecke zu analysiren und dessen Inhalt dem gemeinen und unbefangenen Verstande faßlich und deutlich darzustellen. Wie es mir gelungen sey, muß ich von dem Urtheile der Kenner und einsichtsvollen Kunstrichter erwarten. Man

kann

kann in einigen Bogen keine vollständige Auseinandersetzung aller Sätze und aller Resultate der Kantschen Kritik erwarten. Es war zu meiner Absicht hinreichend, den Unterschied der Gegenstände der Sinnlichkeit und des Verstandes gezeigt, und die Vollständigkeit der reinen Begriffe und Grundsätze a priori, und ihre Einschränkung auf die Sinnenwelt erwiesen zu haben, und dieses, hoff' ich, ist hinlänglich geschehen; die übrigen Sätze sind nur beyläufig berührt, um die Begierde der noch unkundigen Leser zu erwecken, und die Verständlichkeit der Resultate selbst wird Muth genug geben, auch den Beweis und ihre Deduktion zu studieren.

Nichts aber ist unbilliger, als der Vorwurf, den man der Kritik auf dem Katheder, in Privatgesprächen, und auch wohl hie und da in öffentlichen Schriften so häufig macht, als ob sie nichts Neues enthalte. Daß es nur in der Erfahrung Gewißheit gebe, sagt man, ist ein längst behaupteter Satz, und darauf laufen doch alle Untersuchungen der Kritik hinaus.

Weswegen, schließt man, sollen wir uns durch die Dornen der transcendentalen Untersuchungen und durch diesen Wald von Schwierigkeiten durcharbeiten, da wir am Ende nichts mehr erfahren, als was wir schon lange gewußt haben?

Man sollte kaum glauben, daß sich nachdenkende Männer zu dieser Parthey schlagen könnten, wenn es nicht die Erfahrung bestätigte. Es ist schon ganz etwas anders, eine Sache zu kennen; und etwas anders, sie zu begreiffen. Ein jeder weiß, daß früh die Sonne aufgeht, daß der Regen fruchtbar macht, daß bey großer Hitze Gewitter entstehen u. s. w. Aber nicht ein jeder begreifft es, nicht ein jeder kann das Wie und Warum auflösen. Herrn Kant aber ist es nie eingefallen, den Satz, daß nur in der Erfahrung und von Dingen der Sinnenwelt objektive Gewißheit zu hoffen sey, für einen neuentdeckten Satz auszugeben; vielmehr setzt er diesen Satz, den die gesunde Vernunft allgemein als wahr empfiehlt, zum voraus, und

will

will nur diese Regel des Verstandes dadurch retten, daß er das Wie und Warum auflößt. Warum ist denn bloß in der Erfahrung objektive Gewißheit zu hoffen? Nun mag es doch einmal jemand versuchen, diese Frage aus seinem alten System befriedigend zu beantworten. Dies ist und kann gewiß so wenig geschehen, daß vielmehr gerade die Philosophen, von welchen wir einen Beweis und eine Auflösung dieses Ausspruchs des gesunden Menschenverstandes erwarten sollen, ihn als völlig ungültig verworfen haben, und die apodiktische Gewißheit vermittelst einer überfeinen Dialektik in ganz andern Gegenden zu finden vermeinten, als die ihnen jenes Vernunftgesetz anzuweisen schien. Ohne Zweifel verleitete sie der Mangel an Einsicht in die Natur des Verstandes zu dergleichen hypothetischen Behauptungen, welche nur durch grossen Zwang mit der Erfahrung in Uebereinstimmung gebracht werden konnten. Die reinen und empirischen Kenntnisse lagen bisher so vermischt untereinander, daß so gar der

Streitpunkt nicht einmal gehörig fest gesetzt werden konnte, und eben deshalb war eine befriedigende Entscheidung der Sache ganz unmöglich. Man verwickelte sich in ewige Mißverständnisse: und der Zänkerey und des Wortstreits war kein Ende. Erst durch Herrn Kant ist die Sache gehörig eingeleitet und zur Untersuchung geschickt gemacht worden. Und er hat zugleich den ersten Schritt zur Entscheidung auf eine solche Art gethan, daß alle übrigen vergebens zu seyn scheinen.

Die Aufforderung, die er an die Philosophen des alten Systems macht, nemlich die Existenz ihrer Noumenon zu beweisen, ist so billig und so gerecht, daß sie ihn gar nicht ausweichen können, und ihr Stillschweigen muß als ein offenbares Geständniß angesehen werden, daß sie ihre ganze Sache für verlohren erkennen. Wenn sie Muth haben und ihrer Sache gewiß sind, so müssen sie ins freye Feld; denn der geheime Widerspruch in Kollegien und Privatversammlungen kann ihnen

nichts

nichts helfen. Die einzige Art und Weise, wie sie sich retten können, ist: daß sie gegen die Behauptungen des Herrn Kant, und gegen die Aussprüche der gesunden Vernunft beweisen, daß es auch Gegenstände giebt, die der Verstand anschauen kann, oder daß ausser den Gegenständen der Sinnlichkeit noch andere Gegenstände gegeben sind, die wir mit Gewißheit erkennen können. Aber sie müssen sich, wie es ächten Metaphysikern zukommt, ja vor Hypothesen in Acht nehmen. Kein Vielleicht, kein Wahrscheinlich, kein Glaublich darf sich unter ihren Waffen erblicken lassen, sonst bleibt ihre Sache noch immer verlohren.

Die bisherige **Metaphysik** hat ihr Ansehn niemals über die Grenzen der Schule ausbreiten können. Die Weltleute betrachteten sie von jeher als ein Gewebe von unnützen Grillen und überließen sie den müßigen Stubengelehrten, und das war kein Wunder. Die Metaphysiker konnten den klugen Weltleuten nicht anders vorkommen, als die Schwär-

ner, welche ihre eigene Organisation und Empfindungsart zu haben scheinen, und daher Dinge sehen und fühlen, die ausser ihnen kein Mensch fühlt. Eben so scheint auch der Verstand der Metaphysiker von ganz anderer Beschaffenheit zu seyn, wenn sie von Gegenständen sprechen, von welchen kein andrer Mensch etwas weiß, von Dingen, die weder im Raum noch in der Zeit sind, von Monaden, einfachen Substanzen u. d. gl. — Es mußte den Geschäftsmännern poßirlich vorkommen, wenn dieser philosophische Verstand sie selbst und alles, was sie umgab, in kleine winzige Theilchen auflöste, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, und die in keines Menschen Sinn gekommen sind. Was konnten sie anders thun, als über diese übernatürliche Weisheit, wovon sie gar nichts begriffen, spotten, und wenn sie dieselbe bey Staatsmännern, und andern Menschen, von deren gutem Verstande sie anders woher überzeugt waren, antrafen, diese metaphysischen Grillen als ihre schwache Seite ansehen? Das leidlichste Schicksal, das die

Metaphysiker gemeinhin traf, war, daß man sie als unschädliche Leute ihren Projekten überließ, weil sie auf den Staat keinen Einfluß haben können, da sie eine ganz andere Welt betreffen, deren Politik mit der unsrigen nichts gemein hat; daß man auf Universitäten ein halbes Jahr lang die Wunderdinge mit anhörte, den Kopf schüttelte, und sie wieder vergaß. Für eine Wissenschaft, die so wenig mit den Geschäften dieses Lebens zu thun hat, konnte man kein besseres Schicksal erwarten. Ja, da man, ich weiß nicht aus welchen Gründen, die Größe des Philosophen gemeiniglich nach seinen metaphysischen Kenntnissen maß; so sieht man, warum man die größten Philosophen, als solche, zu Weltgeschäften ganz für unfähig erklärte, welche nur auf dem Zimmer sitzen und Grillen aushecken müßten, die der Geschäftsmann nicht nur gänzlich entbehren könnte, sondern die ihm so gar den Kopf verrücken und ihn zu weltlichen Unternehmungen unfähig machen würden.

Bey so bewandten Umständen weiß ich nun nicht, ob die Klagen des Herrn Mendelssohn über den Verfall der Philosophie und Metaphysik so gegründet seyn mögen, als er es zu glauben scheint, und ob durch die neuen Wendungen, welche die philosophischen Untersuchungen in unsern Tagen genommen haben, der Wissenschaft nicht mehr Nutzen als Schaden zugewachsen ist. Wenn freylich Spekuliren so viel heißt, als Objekte aufsuchen, die in keiner möglichen Erfahrung gegeben seyn können; so mag es wohl wahr seyn, daß die Spekulation ihr altes Ansehn verlohren hat, aber im Grunde, denk ich, büßt unser Jahrhundert nichts dabey ein. Es konnte auch diese Art der Spekulation kein besseres Schicksal erwarten. Der Mensch wird des Suchens zuletzt überdrüßig; und so lange er sich auch durch Täuschung hinhalten läßt, so bricht doch sein Verdruß über die vergebliche Mühe desto nachdrücklicher aus, je später es geschieht. Nun hat man seit vielen Jahrhunderten so häufige Reisen in das luftige Land der Spekula-

tion angestellt, und kein Reisender hat noch je von seinen so langen Märschen eine solche Kenntniß zurückgebracht, daß er seinen daheimbleibenden Brüdern einen einzigen Gegenstand, den er dort kennen lernte, befriedigend hätte beschreiben können. Was Wunder also, wenn die Welt überhaupt mißtrauisch gegen den Nutzen dieser Reisen wird? — Es scheint daher wirklich besser zu seyn, daß sich die Menschen an das Land halten, in welchem sie gebohren sind, und daselbst ihre Kräfte, so gut als sie können, anwenden.

Daß in unsern Tagen der Materialismus allgemein zu werden drohe, scheint nicht zu erhellen. Unsre Katheder sind immer noch, so viel ich deren kenne, mit Spiritualisten besetzt, und die Leibnitzische Schule ist wenigstens in Deutschland immer noch die stärkste. Der Materialismus kann gewiß eben so wenig, als der Spiritualismus, jemals festen Fuß fassen, und müssen nun beyde das Feld verlassen, nachdem ihnen durch die Kritik

gezeigt ist, daß sie unmöglich ihre Behauptungen rechtfertigen können, indem sie beyde in einen plumpen Dogmatismus verfallen. Freylich, wenn der ein Materialist ist, der (wie ihn Baumgarten definirt) die Monaden läugnet; so möchte es wohl deren viele geben; wenn aber Materialist derjenige genannt werden muß, der, ausser dem Daseyn der Dinge im Raum, die Existenz jedes andern Dinges dogmatisch läugnet, und apodiktisch erweisen will, daß alle Wirkungen in der Sinnenwelt hinreichend und, ohne weitere Nachfrage übrig zu lassen, aus den Phänomenen erklärt werden können; so weiß ich nicht, wer es wagen wollte, diesen Materialismus mit Beyfall zu vertheidigen.

Noch unbegreiflicher aber ist es mir, wie Herr Mendelssohn aus unserer Philosophie den Hang zur Schwärmerey herleiten kann. „Die besten Köpfe Deutschlands,“ sagt er, in der Vorrede zu den Morgenstunden, „sprechen seit kurzem von aller Spekulation mit schnöder Wegwerfung. Man dringet durchgehends

auf

auf Thatsachen, „hält sich bloß an Evidenz
„der Sinne, sammelt Beobachtungen, häuft
„Erfahrungen und Versuche, vielleicht mit all=
„zugroßer Vernachläßigung der allgemeinen
„Grundsätze. Am Ende gewöhnt sich der Geist
„so sehr aus Betasten und Begucken, daß er
„nichts für wirklich hält, als was sich auf
„diese Weise behandeln läßt, daher der Hang
„zum Materialismus, der in unsern Tagen
„so allgemein zu werden drohet; und von der
„andern Seite, die Begierde zu sehen und zu
„betasten, was seiner Natur nach nicht un=
„ter die Sinne fallen kann, der Hang zur
„Schwärmerey." Diese Stelle erkläre ich
mir nur aus der Kränklichkeit und hypochon=
drischen Laune, in welcher sie der Verfasser
schrieb, und es ist nur nöthig, sie deshalb zu
berichtigen, weil sie viele unhypochondrische
Recensenten nachgeschrieben, und weil sich
Männer, die sich bloß durch andrer Ansehn
regieren lassen, darauf berufen haben.

Der Haufe der Stümper ist immer größer
gewesen, als die Zahl der denkenden und for=
schen=

schenden Köpfe. Daß aber an letztern in unsern Zeiten vornehmlich Mangel sey, oder sie eine unrichtige Stimmung erhalten, ist durch nichts erweislich. Es ist wahr, die Wissenschaft der übersinnlichen Gegenstände hat abgenommen. Man will mit den bisherigen Beweisen nicht mehr zufrieden seyn und den Erzählungen aus dem Reiche der Spekulation keinen Glauben mehr beymessen. Man ahndet Täuschung, man will das Gängelband des Systems abwerfen und mit freyer Vernunft forschen, man ist des Fliegens durch die Luft überdrüßig und will auf der Erde gehen. Ich sollte meinen, dies wäre nicht zu tadeln. Wenn die Erfahrungen und Beobachtungen richtig angestellt werden; so können sie doch nicht auf Träume führen. Unsere Realkenntnisse gehen doch einmal alle von Empfindungen aus; und wenn unsre Sinnlichkeit gesund ist, und die Empfindungen nach den empirischen Regeln geprüft werden; so kann dies auf keine Irrthümer leiten. Wie ist es hierbey möglich, daß die Neigung, keinen Gegenstand für wirklich gel-

ten

ten zu lassen, der nicht zu einer möglichen Anschauung gebracht werden kann, darauf führe, Gegenstände sinnlich anzuschauen, die gar keiner Anschauung fähig sind? — Diese Gegenstände müssen doch nach den bekannten Regeln nicht gefunden werden können, und was hätten also die Empiristen für Grund, sie für anschaulich zu halten? — Eben so wenig seh ich auch ein, wie die Schwärmerey aus dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie abgeleitet werden, und wie die Begierde alles zu besehen und zu befühlen dieses so schädliche Gift erzeugen könne. Die Regeln der richtigen Beobachtung und sinnlichen Erfahrung werden ja gar nicht verändert; es tadelt ja niemand die Vorsicht, welche gegen die Einbildungskraft gebraucht werden muß; vielmehr ist diese Seelenkraft nie so sehr durch Regeln beschränkt worden, als in den neuern Zeiten. Wie sollten also diese theoretischen Sätze den Menschen verleiten, bey gesundem Zustande des Körpers mehr zu empfinden, als nach den gemeinsamen Gesetzen empfunden wer-

werden kann. Ist aber die Organisation und Einbildungskraft verdorben, hat sie ihre eignen Wirkungsgesetze, und stimmt sie nicht mehr mit der gewöhnlichen Natur zusammen; so kann weder Wolf noch Kant, weder Materialismus noch Immaterialismus gegen die Schwärmerey schützen. Ja das Läugnen aller immateriellen Wesen könnte so gar einen Menschen eher von dieser Krankheit befreyen, als die Behauptung übersinnlicher Dinge. Denn so bald sich jemand auf äußere Erfahrung beruft, so müssen seine Erfahrungen mehrern Erfahrungen unterworfen werden können, und er muß das Spiel verlohren geben, wenn die Versuche nicht gelingen. Der innern Erfahrung aber, als dem Schlupfwinkel aller Schwärmer, thut der Spiritualismus offenbar auch mehr Vorschub, als der Materialismus, indem derjenige sich unmöglich auf eine geheime Geisterkommunikation, oder auf die Wirksamkeit übernatürlicher Kräfte berufen kann, welcher beyde leugnet. Doch ich weiß es recht gut, daß die Intellektualphilosophie

keine

keine Schwärmerey begünstiget. Weder hier noch dort liegt der Keim dieses so furchtbaren Ungeheuers unsers Jahrzehents.

Ueberhaupt scheinen die Klagen über die Seichtigkeit der Denkungsart unsrer Zeit und über den Verfall der gründlichen Wissenschaften ungerecht zu seyn. An Eifer und Betriebsamkeit fehlt es doch gewiß nicht, und die Fortschritte, die man in Mathematik, Naturlehre, Chymie und in andern Wissenschaften gemacht hat, deren Grund und Zweck bestimmt ist, beweisen hinlänglich, daß die Kräfte unsrer Zeitgenossen nicht zu schwach sind. Dieser glückliche Erfolg würde sich gewiß auch in der Metaphysik gezeigt haben, wenn ihre Principien hinlänglich berichtiget gewesen wären. Da aber dieses bisher nicht geschehen war; so konnten die vielen durch so viele Jahrhunderte hindurch fruchtlosen Bemühungen nichts anders als Ueberdruß hervorbringen, und eine Art von Indifferentismus bewirken, der bey so wichtigen und zum

Glück

Glück der Menschheit so unentbehrlichen Kenntnissen, als sich in dem Gewirre metaphysischer Untersuchungen mit finden, nichts als Vorbedeutung einer gänzlichen Umschaffung des bisherigen Systems seyn kann.

Es war auf dem bisherigen Wege nichts mehr auszurichten: der bisherige Fleiß und der angewandte Scharfsinn hatte die Materie nur verwirrt und dunkel gemacht. Daher mußten die Untersuchungen entweder gänzlich liegen bleiben, oder man mußte ganz von vorn anfangen, und einen andern Weg einschlagen als bisher.

Dieses letztere hat nun Hr. Kant gethan, und hat in dieser neuen Bahn schon durch seinen ersten Schritt alle Philosophen überholt. Denn die einzige Kritik wiegt alles auf, was seit dem Plato und Aristoteles in der Metaphysik geschrieben ist. Es ist also so wenig wahr, daß die Philosophie in unsern Tagen in Abnahme gekommen sey, daß

ihnen

ihnen vielmehr die Nachkommenschaft alles schuldig seyn wird, was sie je darinnen leisten kann; nunmehro erst haben die metaphysischen Untersuchungen die gehörige Richtung erhalten, und man kann von Herrn Kant, wie vom Sokrates, mit allem Rechte sagen, daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde gerufen habe.

Freylich zerfallen nun alle die schönen Demonstrationen a priori für das Daseyn der einfachen Substanzen und andrer übersinnlichen Dinge, und lösen sich wie bunte Seifenblasen in unnützen Schaum auf, aber dafür wissen wir auch nun mit größerer Gewißheit, was uns angehört. Eine kleine Besitzung, deren Inhalt und Gränze man kennt, ist immer mehr werth, als ein unermeßliches Reich, das in einem Lande liegt, wohin niemand kommen kann.

Es könnte dem unkundigen Leser enthusiastisch und übereilt vorkommen, wenn ich sage,

daß Kants Kritik der spekulativen Philosophie mehr wahren Nutzen geschafft hat, als alles, was seit dritthalb tausend Jahren darin gethan worden ist. Aber wenn man bedenkt, daß die Hauptbemühungen der Metaphysiker von jeher auf Dinge giengen, von welchen der Königsbergische Philosoph nicht nur gesagt hat, daß sie unmöglich ein Gegenstand der menschlichen Erkenntniß werden können, (denn dieses war schon hie und da hingeworfen) sondern auch die Gründe deutlich entwickelt, warum dieses unmöglich ist; so muß man schon daraus erkennen, daß die ganze Wissenschaft sich bisher mit leeren Schattenbildern beschäfftigte. Es wäre nun schon verdienstlich genug, der Welt alle die Kräfte und alle die Zeit erspart zu haben, die man auf dergleichen unnütze Bemühungen und Nachforschungen noch künftig würde verwendet haben. Denn wenn auch gleich das noch lebende Menschenalter einige Zeitlang ihre alten Götzen wegen eingewurzelter Gewohnheit nicht fahren lassen will; so werden sie doch in Zu-

kunft verlassen werden. Aber dieses ist nur die eine freylich nicht unbeträchtliche Hälfte des Kantischen Verdienstes. Er hat auch noch überdem aller Spekulation einen weit sicherern und festern Platz angewiesen, wo man freylich keine neuen Gegenstände entdeckt, wo man aber dafür einen Schatz kennen lernt, der bisher gar nicht gekannt, obgleich unwissend benutzt wurde, und wodurch unsre Kenntnisse einen ansehnlichen und reellen Zuwachs erhalten.

Es ist nemlich durch die Kritik das reine Verstandesvermögen völlig ausgemessen, alle reine Begriffe sind vollständig aufgezählt, so daß man mit apodiktischer Gewißheit wissen kann, daß es ausser denen von Kant angegebnen Kategorien keine Form des Verstandes mehr gebe, und daß alle Kenntnisse nothwendig durch sie allein ihren Ursprung haben und darin endigen. Diesen Kategorien ist ferner ihr einziger Gegenstand angewiesen worden, worauf sie sich beziehen müssen, wenn sie Bedeutung

erhalten und verständlich werden sollen, nemlich Erfahrung oder die Sinnenwelt. Es ist also nur hier wahre und reelle Weisheit zu erwarten, nur hier kann man auf einen festen und sichern Boden bauen. In der Kritik werden nur diese Kategorien auf Erscheinungen überhaupt bezogen, und daraus alle diejenigen Grundsätze und Regeln zusammengesetzt, wodurch Erscheinungen oder Erfahrungen erst möglich werden, und welche also nothwendig aller Erfahruug vorhergehen oder a priori seyn müssen. Die Anwendung dieser Kategorien aber muß nicht nur lehren, was zu einer Erfahrung überhaupt nothwendig gehört, sondern es muß sich dadurch auch alles erschöpfen und entwickeln lassen, was in jedem Erfahrungsbegriffe verborgen liegt, und man muß durch dessen Analysirung nach Anleitung der Kategorien alles auffinden können, was a priori dazu gehört, die Erfahrung selbst zu Stande zu bringen.

Hier eröfnet sich nun die hellste Aussicht zu künftigen vollständigen Wissenschaften, von denen

denen man bisher nichts wußte und welche den Umfang der Metaphysik ausmachen, und uns das hinreichend ersetzen, was uns von der einen Seite genommen wird. Denn ob diese Wissenschaften gleich nicht so viele Dinge in sich fassen, so ersetzt doch die Solidität und die reelle Brauchbarkeit das reichlich, was an Ausdehnung abgeht. Es liegt nemlich ein ziemlicher Vorrath rationaler Kenntnisse in uns, deren wir uns auch bisher, ohne es selbst recht zu wissen, bey allen unsern empirischen Erkenntnissen bedient haben. Die systematische Ordnung dieser Erkenntnisse a priori ist es aber eigentlich, welche mit Recht auf den Namen einer Metaphysik Anspruch machen kann. Denn ob sie gleich nur zum Erfahrungsgebrauche da sind; so müssen wir doch alle apodiktische Gewißheit lediglich von ihnen herleiten, weil uns diese die Erfahrung gar nicht geben kann, und es muß daher für die Menschen von ausserordentlicher Wichtigkeit seyn, diese Grundsätze a priori systematisch kennen zu lernen, weil sie dieses gegen alle Zweifel

welche die skeptische oder auch sophistische Vernunft vorbringen mag in vollkommene Sicherheit setzt. Ja es findet sich, daß die ganze Naturwissenschaft, welche sich bisher gegen alle andere Wissenschaften mit ihrer Gewißheit so sehr brüstete, diese Gewißheit bloß postulirt, und daß die Ansprüche darauf lediglich durch eine vorhergeschehene metaphysische Untersuchung ihrer Principien gerechtfertigt werden können. Anstatt also daß die Naturphilosophen, wie bisher geschehen ist, die Metaphysik mit schnöder Verachtung von sich wiesen, weil sie darunter den Wahn verstunden, sich Möglichkeiten nach Belieben auszudenken und mit Begriffen zu spielen, die sich in der Anschauung gar nicht darstellen ließen, und deren objektive Realität durch nichts erwiesen werden kann, als dadurch, daß sie nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen; so müssen sie sich nun erst selbst durch Metaphysik rechtfertigen, und ihre Foderungen beweisen, welches allein dadurch geschehen kann, daß sie ihre Postulata nach ihren Quellen a priori erforschen.

schen. Denn alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkvermögens selbst genommen, und enthält Begriffe und Grundsätze a priori d. i. die reinen Handlungen des Denkens (Form), wornach die Erscheinungen in der Natur (das Empirische) erst geordnet und in Verbindung gebracht werden muß; denn dadurch allein wird erst Erfahrungserkenntniß möglich.

Es ist also eine allzuängstliche und unnöthige Besorgniß, wenn Herr Mendelssohn fürchtet, daß die Hartnäckigkeit, keinen Gegenstand als wirklich gelten zu lassen, der nicht unter eine mögliche Anschauung fallen kann, der Metaphysik schaden werde, so daß er sogar den Hang zur Schwärmerey daher leitet. Denn dadurch, daß wir die übersinnlichen Gegenstände einbüßen, werden uns noch nicht die rationalen Grundsätze benommen, als welches hinlängliche Objekte sind, an denen sich der spekulative Kopf üben kann, und wo man genug Gelegenheit findet, sich des Be-

tastens und des Beguckens zu enthalten. Auch sind diese Gesetze weit fruchtbarer und nützlicher für den Menschen, und eine Wissenschaft, die sich mit Auseinandersetzung und Erklärung derselben beschäftiget, kann unmöglich verächtlich werden. Daher hat die Metaphysik nur von dieser Seite her wieder Ehre und Ansehn zu erwarten, und es ist so wenig Schwärmerey von daher zu besorgen, daß sie vielmehr allem, was nicht die Prüfung nach gemeinschaftlichen Naturgesetzen aushält, entgegen arbeitet; und da Schwärmerey nichts ist, als die Empfindungen dieses oder jenes Einzelnen, dessen äusserer oder innerer Sinn von den gemeinschaftlichen Gesetzen abweicht: so wird nur Metaphysik den Schwärmer gegen sich selbst und seine individuellen Empfindungen mißtrauisch machen können, indem sie ihm verbietet, daraus irgend etwas gewisses und objektivgültiges herzuleiten; ja sie wird besonders das Verdienst haben, den Schwärmereyen des Verstandes Einhalt zu thun, die noch weit schlimmer sind, als die

Schwär-

Schwärmereyen der Einbildungskraft, indem ersterer den unbehutsamen Ausschweifungen der letztern Schranken setzen soll. Ist es aber etwas anders, als Schwärmerey, wenn der Verstand Objekte zu kennen vermeint, die ihm gar nicht gegeben sind? Wenn die Einbildungskraft sich nicht behutsam genug in den Grenzen der Erfahrung hält; so kann man doch von dem Verstande Hülfe erwarten, aber wenn dieser selbst schwärmt, so hat er keinen andern Arzt, als sich selbst, indem er eine scharfe Kritik über seine Kräfte anstellt.

Metaphysik also beschäftiget sich nicht mit Gegenständen, sondern nur mit Sätzen, wodurch Gegenstände (Erscheinungen) möglich werden. Alle Gegenstände der möglichen Erfahrung werden aber zusammen Natur genennt. Es sind also die Grundsätze der Erfahrung zugleich Naturgesetze, und die Metaphysik der Natur muß die Grundsätze enthalten, wodurch die Natur selbst erst möglich wird. Diese Gesetze nun sind von Herrn Kant in ein voll-

ständiges System gebracht, so daß kein Verstand fähig ist, eins davon zu nehmen oder hinzuzuthun. Daß dieses aber keine leere Einbildung sey, lehret die Tafel der Kategorien mit der größten Evidenz. Denn diese enthält alle reine Verstandesbegriffe, welche die Natur der Dinge betreffen, und aus ihnen muß also alles zusammengesetzt werden, was von den Dingen in der Erfahrung gelten soll, und was sich a priori von der Natur denken läßt.

Aus der Betrachtung über die Natur der Kategorien aber ergiebt es sich vollkommen, daß es für uns ganz unmöglich sey, eine Kenntniß von der Beschaffenheit der übersinnlichen Gegenstände zu erhalten. Denn da übersinnliche Gegenstände eben solche sind, welche weder im Raum noch in der Zeit gedacht werden können, jene Kategorien aber gar keine Bedeutung haben, wenn sie nicht vermittelst der Zeit auf Gegenstände bezogen werden, so ist es ganz unmöglich, unter jene Kategorien einen übersinnlichen Gegenstand zu bringen.

Denn

Denn da sie an und für sich selbst keine Gegenstände bezeichnen, sondern bloße Formen sind, so müssen ihnen Gegenstände gegeben werden, auf die sie sich beziehen. Nun dürfen also die Vertheidiger der übersinnlichen Dinge uns nur Gegenstände anweisen, die nicht unter der Zeitbedingung stehen, und ohne irgend eine sinnliche Form erkannt werden können; so haben sie so gleich gewonnen. Es ist aber ganz unmöglich, dieser Foderung genug zu thun. Wenn daher der Ungenannte zu Mendelssohns Morgenstunden S. xx. die Frage: Was sind die übersinnlichen Gegenstände, die ohne Bedingung der Zeit und des Raums gedacht werden müssen? unter die unbeantwortlichen Fragen rechnet, so tret ich auf seine Seite. Aber wird er nicht dadurch gegen seinen Freund selbst streiten? Ist nicht der ganze ontologische Begriff von Gott ein unglücklicher Versuch, den Begriff eines Dinges an sich zu bilden, indem man alle Zeit- und Raumbedingungen weggenommen hat, und muß man nicht eben deshalb ins Leere fallen?

len?*) Bezeichnet jener ontologische Begriff nicht wirklich einen Gegenstand, der uns gar nicht gegeben werden kann, und ist zwischen diesem Gegenstande und den Beziehungen in Dingen, welche wir aus Erscheinungen erkennen, eine so nothwendige Verknüpfung, daß die leztern ohne den erstern gar nicht seyn könnten? — Daß es für uns hinreichend sey, die Wirkungen und Beziehungen zu erkennen, glaube ich auch; aber diese Wirkungen und Beziehungen leiten wir immer wieder von Erscheinungen ab, und können eben deshalb nie auf das Ding selbst kommen. Diese Beziehungen können also nicht Eigenschaften und Prädikate des Dinges an sich seyn, sondern liegen in der subjektiven Beschaffenheit unsrer Vorstellungsart. Daß aber ein Ding an sich überall kein Gegenstand der Erkenntniß seyn könne, ist eine viel

*) Es ist mir keine geringe Freude zu sehen, daß Hr. Prof. Kant diesen Einwurf in der beygedruckten Abhandlung, die ich nach Verfertigung dieser Vorrede erhielt, auf eben diese Art hebt.

viel zu kühne Behauptung, die durch nichts gerechtfertiget werden kann. Denn dadurch, daß die Beziehungen, welche wir als Erscheinungen erkennen, nicht Eigenschaften der Dinge an sich seyn können, wird noch nicht geläugnet, daß ihnen überall keine Eigenschaften zukämen; denn wir können das Daseyn solcher Prädikate und Eigenschaften deshalb nicht verneinen, weil eine gewisse Gattung von Verstand sich keine Kenntniß davon erwerben kann. Kenneten wir aber diese Eigenschaften, so kenneten wie freylich auch das Ding selbst. Man erweise also nur erst das objektive Daseyn solcher Eigenschaften, und wir wollen uns sogleich ergeben. Die Kategorien gewähren uns aber hiervon keine Erkenntniß und in diesen Begriffen müßte sie doch allein zu suchen seyn; zu der Naturwissenschaft hingegen enthalten sie die Materialien vollständig, und davon ist der transscendentale Theil in der Kritik abgehandelt worden, welcher nemlich diejenigen Gesetze enthält, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen, und sich also auf kein

be-

bestimmtes Objekt in der Erfahrung beziehen.

Aber auch bey den bestimmten Gegenständen in der Erfahrung liegt Wissenschaft a priori zum Grunde, die sich nach Anleitung der Kategorien auffinden läßt. Legt man also einen empirischen Begriff, z. E. Materie zu Grunde; so muß sich genau ausfindig machen lassen, wie viel Antheil die reine Vernunft an diesem Begriffe habe, und hier ist nun die Quelle, woraus die Metaphysik der körperlichen Natur zu schöpfen ist, die sich eben so vollständig darstellen lassen muß, als die Metaphysik der Natur überhaupt, da das Principium gegeben ist, nach welcher ihre Vollständigkeit vollendet werden muß. Herr Kant hat in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft den Grund hierzu gelegt und den Begriff der Materie nach den Kategorien in vier Hauptstücken zergliedert, und gezeigt, was von der Materie überhaupt a priori erkannt werden könne. Denn der

Be-

Begriff einer Materie ist zwar an sich empirisch, aber die reine Philosophie bedient sich keiner besondern Erfahrungen, um die Materie näher zu bestimmen, sondern bezieht nur die allgemeinen und reinen Naturgesetze auf den abgesonderten Begriff einer Materie, insofern sie, als Objekt der Sinnlichkeit im Raume sich wirksam beweißt, und ihn also in dieser Absicht gewisse Prädikate zukommen müssen, die sich a priori erkennen lassen. Bisher hat man sich dieser metaphysischen Principien in der Physik immer bedient, ohne ihren Ursprung und ihre Auctorität zu wissen, und hat empirische und reine Grundsätze untereinander gebraucht. Dies mußte nothwendig der Wissenschaft selbst Unbestimmtheit und Ungewißheit zuziehen, indem man die Ausdehnung der zum Grunde gelegten Principien nicht kannte und ihre Gültigkeit nicht gründlich zu rechtfertigen wußte, sondern sich wohl gar bey der Berufung auf den gesunden Menschenverstand oder allgemeines Gefühl beruhigte. Daher muß es für

die

die Wissenschaften von der größten Wichtigkeit seyn, und muß jedem, der an dem Fortschritte des menschlichen Geistes Antheil nimmt, Vergnügen machen, die reinen Principien von den empirischen getrennt zu sehen, um dadurch auf einmal den Besitz der apodiktischen Naturerkenntniß übersehen zu können; denn dadurch lassen sich sowohl die Grade als die Ursachen der Gewißheit oder Ungewißheit einer jeden Erkenntniß angeben, und die Schranken eines jeden Princips sind auf das genaueste zu beurtheilen.

Man muß aus dieser kurzen Anzeige schon sehen, wie sehr verschieden diese Metaphysik der körperlichen Natur von der bisher so genannten metaphysischen Körperlehre sey, da letztere sich auf nichts, als auf willkührliche Hypothesen stützet, so scharfsinnig und künstlich sie auch immer angelegt seyn mögen, erstere aber aus der Natur des menschlichen Verstandes selbst geschöpft ist und apodiktische Gewißheit bey sich führt, auch die Dinge

von

von einer ganz andern Seite ansieht und also mit jener gar nicht verglichen werden kann. Jener metaphysische Roman, dem in der Monadologie eine so bezaubernde Einheit gegeben ist, wird für den subtilen Denker immer seine Reize behalten, aber als Wissenschaft kann er doch gar nicht gelten.

Dies mag genug seyn, um zu zeigen, ob die Kantischen Schriften etwas Neues enthalten oder nicht, ob alles nur auf Veränderung der Worte und Redensarten beruhe. Daß die tiefen Untersuchungen des Herrn Kant gerade nur das bestätigen, was ein jeder Mensch schon so zu wissen glaubt, das ist gerade ihr wichtigster Vorzug und erfüllt den Zweck des Philosophen am meisten. Denn anstatt, daß die bisherigen Metaphysiker alle Erfahrung in Schein und Täuschung verwandeln wollten, erhält sie durch die Kantische Phylosophie ihre Gewißheit, und dieses ist es eben, was diese Meta-

physik über alle bisherigen erhebt. Hier ist die Erfahrung mit dem, was der Verstand über die Gegenstände lehrt, nie im Widerspruche; Raum, Ausdehnung, Dichtigkeit — alles ist für uns wahre Realität, so bald es nach den Regeln der Erfahrung empfunden wird.

Es giebt eine gewisse Klasse von trägen mechanischen Köpfen, die, wie sie sagen, mit ihrem System schon aufs Reine sind, und die ihre Portion von Gelehrsamkeit schon verzehrt haben, und den Ausspruch Salomo's: **Es giebt nichts Neues unter der Sonne**, als Axiom annehmen, weil sie sich dabey am bequemsten befinden. Sie beschäftigen sich bloß damit, die Aehnlichkeiten des Neuen mit dem Alten, das sie schon wissen, aufzusuchen, und es kann ihnen nicht fehlen, hierin glücklich zu seyn, da sich zu jedem Neuen gewiß etwas Altes finden läßt, das wenigstens dem Scheine nach einige Aehnlichkeit mit dem Neuen hat.

Ueber=

Ueberdem haben noch diese Leute so viel für sich, daß man wirklich sehr oft alte abgenutzte Kenntnisse bloß dadurch neu aufstutzt, daß man sie in andrer Verbindung vorträgt, ihnen neue Titel giebt und ihnen ein systematisches Kleid nach eigenem Schnitte anpaßt. Unerachtet nun Herr Kant schon durch seine Prolegomena mit Recht hoffen konnte, daß er sich gegen dergleichen allgemeine Urtheile, die gewöhnlich ohne Kenntniß der Sache a priori gefällt werden, hinlänglich gesichert hätte, indem daraus allein deutlich erhellet, daß die Richtung, welche er der Philosophie zu geben gedenkt, gar nicht etwa die bloße Methode des Vortrags betreffe, sondern daß so wohl ihr Ziel anders gesteckt, als auch die Art, es zu erreichen, anders geordnet werden müsse — dies setzt offenbar eine Umkehrung der ganzen Wissenschaft selbst zum Voraus — Ob also gleich Herr Kant hinlänglich dargethan hatte, daß er in seiner Kritik eine ganz neue Wissenschaft vortrage, von der

auch vorher niemand einen Gedanken ge-
habt hatte, und wovon selbst die bloße Idee
unbekannt war; so konnte er es doch nicht er-
reichen, daß man sie nicht mit dem Vorur-
theile entweder las, oder gar schon vorläu-
fig beurtheilte, als ließe sich alles, was
darin vorgetragen wird, unter die schon
erworbenen Kenntnisse bringen. Dergleichen
Leute machen nur bloß auf solche Ausdrük-
ke Jagd, die ihnen schon sonst bekannt
sind, und schieben so gleich ihre alten Be-
griffe unter; was sie aber gar nicht mit
dem Vorrathe ihrer Ideen vereinigen kön-
nen, halten sie für kauderwelsch und unsin-
nig, weil sie nicht die Gedanken des Ver-
fassers, sondern ihre eignen dabey zum Grun-
de legen. Aus diesem falschen Standpunk-
te sind die Kantischen Bemühungen lange
beurtheilt worden. Aber wenn auch gleich
neuerlich die allgemeine Litteraturzeitung sich
das Verdienst erworben hat, das Kanti-
sche Verdienst mehr ans Licht zu bringen,
das vor einigen Jahren schon Friedrich der

zweyte

zweyte zu erkennen gab, und obgleich dadurch die Aufmerksamkeit auf die Philosophie dieses Forschers allgemeiner geworden ist; so fehlt es doch nicht an solchen, die aus Verdruß, daß ihnen auf ihre alten Tage noch ihr Koncept so sehr verrückt werden soll, alles anwenden, das Kantische Verdienst zu verkleinern. Die mehresten Lehrer der Philosophie auf Universitäten erwähnen es in ihren Kollegien gar nicht, entweder weil der Wiederruf ihren Stolz beleidiget, oder weil eine neue Reform ihres Gedankensystems, und eine Umänderung ihrer durch lange Gewohnheit zur Natur gewordenen Denkungsart, ihnen zu beschwerlich ist. Die Liebe zum System muß ausserordentlich groß seyn, wenn man noch schreiben kann, Hume sey ein mittelmäßiger Philosoph, und Bayle ein

schlechter Metaphysiker gewesen. Freylich! beyde konnten die übersinnlichen Dinge nicht begreiffen! Bey solchen Urtheilen möchte es einem fast für den metaphysischen Kredit des Herrn Kants auch bange werden.

Es wird ein großes Verdienst für meine Schrift seyn, wenn sie einige denkende Köpfe zu dem Studium der Kritik selbst antreibt. Mein Hauptzweck im ersten Theile war die Hauptmomente der Kritik populär vorzutragen. Man kann nicht erwarten, daß diese paar Bogen ihren Inhalt erschöpfen sollen, aber sie können doch vielleicht einen jungen Denker begierig machen, das Ganze zu penetriren und die Kritik in ihrer Vollständigkeit zu fassen. Die Leser der Kritik werden in meinem Buche nichts

Neues

Neues finden, werden es aber auch nicht erwarten. Denn sie wissen, daß es ganz unmöglich ist, noch irgend etwas hinzu zu setzen; denn eine Kritik muß ganz vollständig seyn. Es läßt sich nichts thun, als einige Hauptpunkte mehr ans Licht bringen, und dem Vortrage mehr Popularität geben. Darum hab ich mich auch ganz allein bemüht. Hier und da wird man so gar die eignen Worte Herrn Kants oder Herrn Schulzens finden, welche umzuformen ich nicht für nöthig fand, so bald sie in meine Vorstellungsart paßten. Einige Sätze, die an sich sehr wichtig sind, konnten doch meinem Zwecke gemäß nur obenhin berührt werden, da ich nur das deutlich auseinandersetzen wollte, was zur Beurtheilung der Beweise a priori für das Daseyn Gottes gehört. Die

künstliche Zergliederung der Beweise in Syllogismen schien mir an einigen Orten wegen Verwirrung der Begriffe nothwendig, da sich in dieser Form die Stärke der Beweise deutlicher übersehen läßt.

Halle, den 12. April 1786.

Einige

Einige Bemerkungen von Herrn Professor Kant. *)

Wenn man die letzte Mendelssohnsche, von ihm selbst herausgegebene Schrift lies't und das nicht im mindesten geschwächte Vertrauen dieses versuchten Philosophen auf die demonstrative Beweisart des wichtigsten aller Sätze der reinen Vernunft darinn wahrnimmt, so geräth man in

*) Als ich dem Herrn Professor Kant meinen Entschluß, die Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden herauszugeben, meldete, und ich in meinem Briefe unter andern der Stelle in den Morgenstunden S. 116 erwähnte, hatte Herr Professor Kant sogleich die Güte, mir eine Berichtigung dieser Stelle zu meinem Buche zu versprechen, welche er mir nachher in diesem Aufsatz, worin noch weit mehr enthalten ist, zusendete; wofür ich ihm hier öffentlich meinen verbindlichsten Dank abstatte.

Versuchung, die engen Grenzen, welche scrupulöse Kritik diesem Erkenntnißvermögen setzt, wohl für ungegründete Bedenklichkeit zu halten und durch die That alle Einwürfe gegen die Möglichkeit einer solchen Unternehmung für widerlegt anzusehen. Nun scheint es zwar einer guten und der menschlichen Vernunft unentbehrlichen Sache zum wenigsten nicht nachtheilig zu seyn, daß sie allenfalls auf Vermuthungen gegründet werde, die einer oder der andere für förmliche Beweise halten mag; denn man muß am Ende doch auf denselben Satz, es sey durch welchen Weg es wolle, kommen, weil Vernunft ihr selbst ohne denselben niemals völlig Gnüge leisten kann. Allein es tritt hier eine wichtige Bedenklichkeit in Ansehung des Weges ein, den man einschlägt. Denn räumt man der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, sich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch Einsichten

zu erweitern, so ist es nicht mehr möglich, sie bloß auf diesen Gegenstand einzuschränken; und nicht genug, daß sie alsdenn für alle Schwärmerey ein weites Feld geöffnet findet, so traut sie sich auch zu, selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht) durch Vernünfteleyen zu entscheiden, — wie wir davon an Spinoza und selbst zu unserer Zeit Beyspiele antreffen — und so durch angemaßten Dogmatismus jenen Satz mit eben der Kühnheit zu stürzen, mit welcher man ihn errichten zu können sich gerühmt hat; statt dessen, wenn diesem in Ansehung des Uebersinnlichen durch strenge Kritik die Flügel beschnitten werden, jener Glaube in einer praktisch-wohlgegründeten, theoretisch aber unwiderleglichen Voraussetzung völlig gesichert seyn kann. Daher ist eine Widerlegung jener Anmaßungen, so gut sie auch gemeint seyn mögen, der Sache selbst, weit gefehlt nachtheilig

zu seyn, vielmehr sehr beförderlich, ja unumgänglich nöthig.

Diese hat nun der Herr Verfasser des gegenwärtigen Werks übernommen und, nachdem er mir ein kleines Probestück desselben mitgetheilt hat, welches von seinem Talent der Einsicht so wohl als Popularität zeigt, mache ich mir ein Vergnügen, diese Schrift mit einigen Betrachtungen, welche in diese Materie einschlagen, zu begleiten.

In den Morgenstunden bedient sich der scharfsinnige Mendelssohn, um dem beschwerlichen Geschäfte der Entscheidung des Streits der reinen Vernunft mit ihr selbst durch vollständige Kritik dieses ihres Vermögens überhoben zu seyn, zweyer Kunststücke, deren sich auch wohl sonst bequeme Richter zu bedienen pflegen, nemlich, den Streit entweder gütlich beyzulegen, oder ihn, als für gar keinen Gerichtshof gehörig, abzuweisen.

Die erste Maxime steht S. 214 erste Auflage: Sie wissen, wie sehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für bloße Wortstreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigstens ursprünglich von Wortstreitigkeiten herzuleiten; und dieser Maxime bedient er sich fast durch alle polemische Artikel des ganzen Werks. Ich bin hingegen einer ganz entgegengesetzten Meinung, und behaupte, daß in Dingen, worüber man, vornehmlich in der Philosophie, eine geraume Zeit hindurch gestritten hat, niemals eine Wortstreitigkeit zum Grunde gelegen habe, sondern immer eine wahrhafte Streitigkeit über Sachen. Denn, obgleich in jeder Sprache einige Worte in mehrerer und verschiedener Bedeutung gebraucht werden, so kann es doch gar nicht lange währen, bis die, so sich im Gebrauche desselben anfangs veruneinigt haben, den Mißverstand bemerken und sich an deren Statt anderer bedienen: daß es al-

so am Ende eben so wenig wahre Homonyma als Synonyma giebt. So suchte Mendelssohn den alten Streit über Freyheit und Naturnothwendigkeit in Bestimmungen des Willens (Berl. M. S. Jul. 1783) auf bloßen Wortstreit zurück zu führen, weil das Wort Müssen in zweyerley verschiedener Bedeutung (theils bloß obiectiver, theils subiectiver) gebraucht wird; aber es ist (um mit Humen zu reden), als ob er den Durchbruch des Oceans mit einem Strohwisch stopfen wollte. Denn schon längst haben Philosophen diesen leicht mißbrauchten Ausdruck verlassen, und die Streitfrage auf die Formel gebracht, die jene allgemeiner ausdrückt: ob die Begebenheiten in der Welt (worunter auch unsere Willkührlichen Handlungen gehören) in der Reihe der vorhergehenden wirkenden Ursachen bestimmt seyn, oder nicht; und da ist es offenbar nicht mehr Wortstreit, sondern ein wichtiger durch dogmatische Metaphysik niemals zu

ent-

entscheidender Streit. Dieses Kunststücks bedient sich der subtile Mann nun fast allenhalben in seinen Morgenstunden, wo es mit der Auflösung der Schwierigkeiten nicht recht fort will; es ist aber zu besorgen: daß, indem er künstelt allenthalben Logomachie zu ergrübeln, er selbst dagegen in Logodädalie verfalle, über welche der Philosophie nichts nachtheiligers widerfahren kann.

Die zweyte Maxime geht darauf hinaus, die Nachforschung der reinen Vernunft auf einer gewissen Stufe (die lange noch nicht die höchste ist) dem Scheine nach gesetzmäßig zu hemmen und dem Frager kurz und gut den Mund zu stopfen. In den Morgenstunden Seite 116 heißt es: „Wenn ich euch sage, was ein Ding würkt oder leidet, so fragt nicht weiter, was es ist? Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt; so hat die fernere Frage, was dieses Ding an sich selbst sey? weiter keinen

Ver-

Verstand ꝛc. Wenn ich doch aber (wie in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften gezeigt worden,) einsehe, daß wir von der körperlichen Natur nichts anders erkennen, als den Raum (der noch gar nichts Existirendes, sondern bloß die Bedingung zu Oertern ausserhalb einander, mithin zu bloßen äusseren Verhältnissen ist,) das Ding im Raume ausserdem, daß auch Raum in ihm (d. i. es selbst ausgedehnt) ist, keine andere Wirkung als Bewegung, (Veränderung des Orts, mithin bloßer Verhältnisse) folglich keine andere Kraft, oder leidende Eigenschaft, als bewegende Kraft und Beweglichkeit (Veränderung äusserer Verhältnisse) zu erkennen giebt; so mag mir Mendelssohn, oder jeder anderer an seiner Stelle doch sagen, ob ich glauben könne, ein Ding nach dem, was es ist, zu erkennen, wenn ich weiter nichts von ihm weiß, als daß es Etwas sey, das in äusseren Verhältnissen ist, in welchem selbst

äussere Verhältnisse sind, daß jene an ihm, und durch dasselbe an anderen, verändert werden können, so daß der Grund dazu (bewegende Kraft) in denselben liegt, mit einem Worte, ob, da ich nichts als Beziehungen von Etwas kenne, auf etwas Anderes, davon ich gleichfalls nur äussere Beziehungen wissen kann, ohne daß mir irgend etwas Inneres gegeben ist, oder gegeben werden kann, ob ich da sagen könne, ich habe einen Begriff vom Dinge an sich, und ob nicht die Frage ganz rechtmäßig sey: was denn das Ding, das in allen diesen Verhältnissen das Subject ist, an sich selbst sey. Eben dieses läßt sich auch gar wohl an dem Erfahrungsbegriff unserer Seele darthun, daß er bloße Erscheinungen des inneren Sinnes enthalte und noch nicht den bestimmten Begriff des Subjects selbst; allein es würde mich hier in zu große Weitläuftigkeit führen.

Freylich, wenn wir Wirkungen eines Dinges kennten, die in der That Eigenschaften eines Dinges an sich selbst seyn können, so dürften wir nicht ferner fragen, was das Ding noch ausser diesen Eigenschaften an sich sey; denn es ist alsdann gerade das, was durch jene Eigenschaften gegeben ist. Nun wird man fordern, ich solle doch dergleichen Eigenschaften und wirkende Kräfte angeben, damit man sie und durch sie Dinge an sich von blossen Erscheinungen unterscheiden könne. Ich antworte: dieses ist schon längst und zwar von euch selbst geschehen.

Besinnet euch nur, wie ihr den Begriff von Gott, als höchster Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt euch in ihm lauter wahre Realität, d. i. etwas, das nicht bloß (wie man gemeiniglich dafür hält) den Negationen entgegen gesetzt wird, sondern auch und vornehmlich den Realitäten in der Erscheinung (realitas Phaenomenon), der-

glei-

gleichen alle sind, die uns durch Sinne gegeben werden müssen und eben darum realitas apparens (wiewohl nicht mit einem ganz schicklichen Ausdrucke) genannt werden. Nun vermindert alle diese Realitäten (Verstand, Wille, Seligkeit, Macht rc.) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (qualitaet) nach immer dieselben, so habt ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die ihr auch auf andere Dinge ausser Gott anwenden könnt. Keine andere könnt ihr euch denken, und alles Uebrige ist nur Realität in der Erscheinung (Eigenschaft eines Dinges als Gegenstandes der Sinne,) wodurch ihr niemals ein Ding denkt, wie es an sich selbst ist. Es scheint zwar befremdlich, daß wir unsere Begriffe von Dingen an sich selbst nur dadurch gehörig bestimmen können, daß wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduciren, und so, wie er darinn statt findet, allererst auch auf andere Dinge als Dinge an sich anwenden sollen. Allein jenes

ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann. — Also kann nach allen Kenntnissen die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, die Frage: was denn ihre Objecte als Dinge an sich selbst seyn mögen? ganz und gar nicht für sinnleer gehalten werden.

Die Sachen der Metaphysik stehen jetzt auf einem solchen Fuße, die Akten zu Entscheidung ihrer Streitigkeiten liegen beynahe schon zum Spruche fertig, so daß es nur noch ein wenig Geduld und Unpartheylichkeit im Urtheile bedarf, um es vielleicht zu erleben, daß sie endlich einmal ins Reine werden gebracht werden. Königsberg den 4. August 1786.

I. Kant.

Inhalt

Inhalt.

Erste Vorlesung. S. 1

Zweyte Vorlesung.

Sinnlichkeit und Verstand 16

Dritte Vorlesung.

Prüfung der Meinung andrer Philosophen von der Sinnlichkeit 37

Vierte Vorlesung.

Verstand 50

Fünfte Vorlesung.

Fortsetzung 69

Sechste Vorlesung.

Fortsetzung des vorigen 102

Siebente Vorlesung.

Summarische Wiederholung des Vorigen 143

Achte Vorlesung.

Nähere Prüfung der Mendelssohnschen Axiome 159

Neunte Vorlesung.

Ueber Idealismus, Epikureismus und Spinozismus 178

Zehnte Vorlesung.

Prüfung der Beweise a posteriori für das Daseyn Gottes 193

Eilfte Vorlesung.

Prüfung des neuen Mendelssohnschen Beweises 226

Zwölfte Vorlesung.

Prüfung des ontologischen Beweises a priori aus den Begriffen des vollkommensten Wesens 263

Dreyzehnte Vorlesung.

Fortsetzung 283

Vierzehnte Vorlesung.

Letztes Resultat der Untersuchungen über das Daseyn Gottes 301

Anhang 323

Prü-

Prüfung
der
Mendelssohnschen
Morgenstunden
oder
aller spekulativischen Beweise
für
das Daseyn Gottes.

Erste Vorlesung.

Ich muß gestehen, fieng L. an, als wir das erstemal nach der Lektüre der Morgenstunden zusammen kamen, die Mendelsohnschen Beweise haben mich wohl betäubt und zum Schweigen gebracht; aber demunerachtet bin ich nicht überzeugt. Ich fühle bloß, daß noch etwas daran fehlt; wo dies Ungewisse aber eigentlich liege, kann ich nicht deutlich sagen.

Es ist dein unaufhaltsamer Hang zum Zweifeln, fiel ihm M. ins Wort. Die strengsten Beweise befriedigen dich nicht, und du hast immer noch Fragen in Bereitschaft, die kein Mensch sonst auffindet und die auch keiner beantworten kann, und nach deren Beantwortung auch kein andrer verlangt, als du.

Deine Wärme, lieber M. überrascht dich, du läßt dich von allem hinreissen, was dich in-

teressirt, und die Beweise mögen noch so dunkel und noch so spitzfindig seyn, so hältst du sie für hell und richtig; so bald nur das Resultat mit deiner Erwartung übereinkömmt.

Am Daseyn Gottes zu zweifeln, ist mir nie eingekommen, unterbrach sie S. — Aber demunerachtet muß ich gestehen, daß, wenn ich daran zweifelte, mich die Mendelsohnschen Gründe schwerlich überzeugen würden.

Mir scheinen sie zu weit zu seyn, fiel ein andrer ein. Etwas wahres muß wohl darinnen liegen. Aber ich wäre wohl begierig, eine deutliche Auseinandersetzung und richtige Beurtheilung derselben zu hören, und wenn Sie sich entschließen wollten, liebster J. uns Ihre Gedanken darüber mitzutheilen; so würden Sie uns ein außerordentlich großes Vergnügen machen. Mich dünkt selbst, Sie sagten einmal, daß Sie der Mendelsohnschen Meinung nicht beytreten könnten; um desto eher wünscht' ich Ihre Gründe zu hören, weil sie vielleicht unser dunkles Gefühl in deutlichere Erkenntniß verwandeln werden.

„Ich nehme diese Auffoderung an, meine Lieben! Ich konnte es wohl vermuthen, daß

die

dieses Buch verschiedene Wirkungen bei Ihnen hervorbringen würde. Ich zweifle, ob einer von Ihnen bei der Lektüre selbst einen Zweifel hat aufkommen lassen. Die wohlklingende und einnehmende Sprache unsers unsterblichen Philosophen, die Bündigkeit und Schärfe in den Beweisen, wo immer einer in den andern greift, und den Leser mit aller Gewalt zur Ueberzeugung zu zwingen scheint, das Interesse der Gegenstände, die Wichtigkeit der Untersuchungen, die ausgesuchten und feinen Wendungen, die angenehmen Uebergänge — alles dies hat so vielen Reiz, so viel Anzügliches, daß auch der stärkste Gegner sich wenigstens auf eine Zeitlang besiegt glaubt. Mich wundert es daher gar nicht, lieber L. daß Sie mit ihren Zweifeln dies Buch nicht fassen konnten, und daß Sie auch bis jetzt sich noch nicht getrauen, Ihre Stimme gegen dasselbe zu erheben. Indessen sind wir nun, wie ich hoffe, wieder zu uns selbst gekommen. Lassen Sie uns also hier von allem Interesse frey machen, von aller Schönheit der Schreibart abstrahiren, und uns allein an die Gründe halten. Diese können allein Ueberzeugung in uns bewirken.

Ehe wir aber diese Prüfung der Beweisgründe anfangen können, muß ich einiges voraus schicken, welches uns die Prüfung derselben erleichtern soll, und welches vielleicht der ganzen Art zu beweisen ein andres Ansehn giebt, als man bisher geglaubt hat. Es betrifft dieses nemlich eine Revolution in der Philosophie, welche vor nicht gar langer Zeit von Herrn **Kant** angekündigt und gewissermaßen auch schon ausgeführt zu seyn scheint. Ich will versuchen, Ihnen die Sache so kurz und so deutlich als möglich vorzustellen, und bitte mich zu unterbrechen, wo ich etwa dunkel oder unverständlich werden sollte.

Alles was Sie neues und wahres hören, können Sie nur gerade zu für Kantische Ideen halten. Wo Ihnen aber das Neue unwahr zu seyn scheint, das schreiben Sie auf meine Rechnung, denn es wird ein sichres Zeichen seyn, daß ich Ihnen die Ideen dieses großen Philosophen nicht in gehöriger Deutlichkeit vorgestellt habe, und das Wichtige und Interessante in den Vorstellungen wird Sie anreizen, die Schriften dieses unsterblichen Mannes selbst zu lesen, und wenn ich auch sonst durch diese Vorlesungen nichts bewirke, als diese Begierde,

de, so will ich damit vollkommen zufrieden seyn.

Man hat von jeher in der Philosophie zweyerley Erkenntnißvermögen in dem Menschen unterschieden, **Sinnlichkeit** und **Verstand**. Jedes von ihnen, hat man geglaubt, habe auch seine eignen Gegenstände, die außer diesen Vermögen selbst existirten, und die also an und für sich unabhängig von **unserm** Verstande und von **unsrer** Sinnlichkeit wären. Die Körperwelt mit ihren Phänomenen hat man als Gegenstände der Sinnlichkeit gelten lassen; hingegen hat man noch andere Wesen angenommen, die von allen körperlichen Prädikaten frey seyn sollen, die man **Kräfte, Substanzen** oder **Geister** genennt hat. Ihre Existenz hat man lediglich durch Vernunftschlüsse darzuthun gesucht, ohne, wie bey der Existenz der Körperwelt geschieht, eine Apperception oder Wahrnehmung zu Hülfe zu nehmen. Von dergleichen geistigen Kräften müsse die ganze Körperwelt abhängen, durch sie müsse die Ordnung, Succeßion der Erscheinungen in der Körperwelt, Ursachen und Wirkungen bestimmt und regulirt werden, weil ohne dergleichen Wesen anzunehmen unmöglich etwas

in der Natur geschehen oder erklärt werden könnte, ja die mehresten Philosophen haben gemeint, daß die ganze Sinnenwelt nichts als eine verwirrte Vorstellung von dergleichen geistigen Kräften wäre, und daß man die sinnlichen Ideen nur in Verstandesideen auflösen dürfe, um die ganze Natur und ihre innere Möglichkeit zu durchschauen, daß also alle Materie völlig homogen sey und die Erkenntnisse sich blos durch Deutlichkeit und Undeutlichkeit unterschieden, und die Gegenstände der Sinnen und des Verstandes also im Grunde nur einen Gegenstand ausmachten.

Die ersten Anfänge in der Philosophie führten nemlich gar bald darauf, daß alles das, was wir vermittelst unsrer Sinnlichkeit erkennen, das Ding nicht selbst ist; daß die Prädikate, welche wir den Dingen beylegen, nicht so wohl in den Dingen, als in uns liegen, nicht objektiv, sondern subjektiv sind; und daß bei Veränderung der Subjekte die Gegenstände selbst ganz anders erscheinen würden. Ein Wald sieht in der Ferne wie ein Kontinuum aus; komm ich ihm näher, so entdecke ich, daß die Bäume durch Zwischenräume von

einander getrennt sind. Diese Täuschung machte die Philosophen aufmerksam und führte sie weiter. Der Baum, den wir betrachten, seine Blätter, seine Blüten, alles erscheint unter gewissen Umständen anders. Betrachtet man das Holz des Baums durch ein Vergrösserungsglas, so entdeckt man Poren und Oeffnungen, und man wird ungewiß, ob nicht, wenn man noch mehr vergrößernde Gläser hätte, diese Holztheilchen durch eben solche Zwischenräumchen getrennt, erscheinen würde, als die Bäume des Waldes. Diese Bemerkung bestätigt so gar die Erfahrung. Bringt man einen feinern Körper in die Poren, Feuer oder auflösende Wasser, so werden die Theilchen getrennt und verlieren die mehresten von den Prädikaten, die wir ihnen vorhin beylegten. Der Baum wird Asche, die Blätter Mist; Farbe, Gestalt, alles verschwindet und geht in tausend verschiedenen Formen wieder hervor.

Stellen wir uns Wesen mit einer andern Sinnlichkeit vor, so würden die Dinge ihnen ohne Zweifel ganz anders vorkommen. Ein Geschöpf, dessen Auge so gebaut wäre, daß

es alles um eine Elle länger erblickte, würde die Dinge ganz anders sehen, als wir, unerachtet es seine Abweichung gar nicht merken könnte. Einem Menschen, der Augen hätte, die die Gegenstände wie die Vergrösserungsgläser vorstellten, würde der größte Theil unsrer Schönheiten verschwinden, und demungeachtet würde er und alle, die verschiedene Sinnlichkeit hätten, ihre Erkenntniß nicht für weniger richtig halten, als wir die unsrige; ja es läßt sich so gar denken, daß die Gegenstände unter ganz andern Formen, als Zeit und Raum ist, erkannt werden. Dies hat die Philosophen von jeher in große Verlegenheit gesetzt. Wenn alle diese Vorstellungen bloß von der Art unsrer Sinnlichkeit abhängen, wenn bloß eine andre Stellung, eine andre Form, eine andre Lage der Theile dazu gehört, um die Dinge oder doch die Prädikate, die wir an ihnen erkennen, völlig vor uns verschwinden zu lassen; was sind sie denn eigentlich, welche Prädikate kommen ihnen ganz allein zu, und existiren an den Dingen selbst? was bleibt also noch übrig, wenn wir die Zusätze oder Modifikationen unserer Sinnlichkeit von den Dingen absondern? das ist eigentlich das Problem, mit dessen

Auflösung sich alle Philosophen beschäftigt haben, aber demunerachtet scheinen selbst die vereinigten Kräfte wenig bey aller ihrer Anstrengung ausgerichtet zu haben. Die Frage kehrt immer in eben derselben Stärke wieder zurück, so lange man bey Gegenständen der Sinnlichkeit stehen bleibt, und die Vernunft scheint mit aller Gewalt zu verlangen, über diese Grenze hinaus zu gehen und die Gründe der Sinnenwelt in einem ganz andern Gebiet aufzusuchen.

Eine glühende Kohle, der eine schnelle cirkelförmige Bewegung gegeben wird, giebt das Phänomen eines Feuerreiffes, und wer nicht weiß, daß die Kohle bewegt wird, kann das Phänomen von einem wirklichen Feuerreiffe nie unterscheiden. Nun kann man zwar durch Erfahrung lernen, daß jener Reiff ein bloßer Schein und Sinnentäuschung sey. Aber wie nun, wenn diese Erfahrung unmöglich gemacht wäre? Würde ich recht thun, dieses für einen wirklichen Feuerreiff zu halten, der auch außer mir Wirklichkeit hätte? Gerade so geht es uns mit allen Gegenständen der Sinne. Wir mögen sie so weit entfalten, wie wir nur immer können, der Naturforscher mag die Körper in

seine kleinsten Theilchen zerlegen, so sind doch die kleinsten Theilchen des Naturforschers noch lange nicht das, was der Metaphysiker sucht; es sind wieder bloße Erscheinungen, und alles, was wir durch unsre Untersuchungen herausbringen, sind nichts als Gesetze, welche die richtige Beziehung der Gegenstände auf die menschliche Sinnlichkeit angeben, in so fern sie allgemeinen Bedingungen unterworfen ist, und nach denen wir also unserer Erkenntniß Zuverlässigkeit in der Erfahrung verschaffen können. —

Da man also sah, daß Vernunft, wenn sie sich von Beobachtung und Erfahrung leiten lassen wollte, nichts ausrichtete, so wollte man sie lieber sich selbst überlassen, und sehen, ob sie nicht allein im Stande wäre, uns eine Kenntniß von den Gründen der Erscheinungen zu verschaffen. Man sonderte daher alle Prädikate der Sinnlichkeit von den Dingen ab, Form, Gestalt, Farbe, Ausdehnung u. s. w. und behielt den bloßen Begriff Substanz übrig, zu dem wir kein Objekt sinnlich wahrnehmen können. Weil man nun an diesen Begriff alle Begriffe der sinnlichen Prädikate hängt, so glaubt man müsse es gerade in der Natur der

Dinge auch seyn, und so wie in unserm Kopfe die Prädikate, ohne den Begriff Substanz, keine Objekte sind; so müßte dem Begriffe Substanz eben sowohl ein Objekt korrespondiren, als dem Begriffe, roth, krumm, eckicht u. s. w.

Für diese Substanz war nun kein Prädikat mehr übrig, als Vorstellungskraft; denn dieses ist das einzige Prädikat, welches wir kennen, das nicht von sinnlichen Dingen abzuhängen scheint, und welches gar nicht mit zu unserm Begriff der Materie gehört; denn diese erfodert nur Ausdehnung, Figur, Größe, Undurchdringlichkeit ꝛc. dahingegen das Denken gar keine nothwendige Verbindung mit diesen Begriffen hat. Und so wurden die Substanzen alle zu Vorstellkräften, die bloß dem Grade nach, also innerlich von einander unterschieden wären.

L. Sie haben uns dieses schon einmal erklärt. Dies sind die Leibnitzischen Monaden, aus denen nach seinem System alles, was ist, besteht; Gott, unsere Seele, alle Geister und selbst die Körper bestehen aus dergleichen einfachen Substanzen.

„Sie

„Sie erinnern sich richtig. Indessen ist es nicht einmal nöthig, hier auf das Leibnitzische System allein Rücksicht zu nehmen, ob es gleich das allervollkommenste ist und die übrigen weit leichter zu bestreiten sind, wenn man einmal das fehlerhafte in diesem gezeigt hat. Zu gegenwärtiger Absicht ist es genug, Sie daran zu erinnern, daß alle Philosophen die οντως οντα, noümena, das, was die Dinge eigentlich an sich sind, von den phaenomenis oder von dem, wie sie uns vermöge der individuellen Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit und unsers Verstandes erscheinen und vorkommen, unterschieden haben. Die mehresten haben nur geglaubt, daß die Sinne oft Schein und Täuschung hervorbringen, der Verstand aber sie berichtigen und in Wahrheit verwandeln könne. Viele haben sich so gar eingebildet, die οντως οντα entdeckt zu haben, wenn sie zu einer richtigen empirischen Erkenntniß gelangt wären. Allein diese scheinen kaum das Problem zu verstehen.

Diese ganze Untersuchung, welche in Beziehung auf die Körper sehr unwichtig scheint, wird äußerst wichtig, so bald man sie auf

Gott

Gott und auf unsere Seele anwendet. Denn diese müssen, wenn sie anders als Gegenstände außer uns existiren, und nicht bloße Ideen bleiben sollen, auch als οντως οντα, als Gegenstände, die gar keine sinnlich wahrzunehmenden Prädikate haben, außer uns existiren, und es scheint uns alsoan dem Daseyn dieser noümenon außerordentlich viel gelegen zu seyn, ja die wichtigsten Grundsätze der Religion und der Moral scheinen davon abzuhängen. Es kann aber ihr Daseyn einzig und allein a priori erwiesen werden, denn durch Erfahrung kann man nichts Uebersinnliches kennen lernen. Es entsteht also nunmehr hier die äußerst wichtige Frage: **Wie gelangt der menschliche Verstand zu der Ueberzeugung, daß jene Begriffe, die wir uns von den Dingen an sich machen, nicht bloße Ideen sind und also auch bloß ideales Daseyn haben, sondern daß ihnen auch reelles Daseyn zukomme, und daß ihnen ein wirkliches Objekt entspreche, in welchem sich die Prädikate finden, welche wir diesen Dingen in der Idee beylegen?**

Um diese Frage hat man sich bisher wenig bekümmert, und hat es schon zum voraus gesetzt, daß alles das, was der Verstand zur Wirklichkeit der sinnlichen Wesen für nothwendig hält, auch wirklich nothwendig reelle Existenz haben müsse. In dieser Voraussetzung wird aber ein Sprung gethan, der durch nichts zu rechtfertigen ist, der aber doch der Vernunft ganz natürlich zu seyn scheint. Demunerachtet fehlt an der Ueberzeugung, zu welcher man durch diesen Sprung gelangen soll, noch etwas, das ein jeder fühlt und das nur Glaube, Interesse, Vorliebe zu seiner Meinung oder Leidenschaft ersetzen kann. Woran liegt dies? — Es ist wohl der Mühe werth es zu untersuchen. —

Die Zuhörer bezeugten alle, daß sie diese Lücke fühlten, und daß sie äußerst begierig wären, wie ich sie ausfüllen würde.

„Das Ausfüllen, fuhr ich fort, getraue ich mir nicht zu vollenden, aber vielleicht entdecken wir die Ursachen, weshalb hier eine Lücke ist und nothwendig seyn muß, vielleicht entdecken wir, daß der Sprung unrechtmäßig gethan

wird,

wird, und daß es besser sey, in dem Erfahrungsgebiet zu bleiben, oder wer weiß, was wir sonst entdecken. — Kurz, lassen Sie uns die Untersuchung anfangen. Auf jeden Fall müssen wir über diesen Gegenstand unsre Ideen aufhellen, unsern Gang rechtfertigen, oder ihm eine andre Grenze anweisen. Die Wahrheit sey unsre Führerin!

Zweyte

Zweyte Vorlesung.

Sinnlichkeit und Verstand.

Um zu der Untersuchung jener Frage selbst zu kommen, wie nemlich der Verstand zur Erkenntniß übersinnlicher Objekte gelange, und mit welchem Rechte er auf ihre reelle Existenz schließe, müssen wir mit der genauen Analysis unsers Erkenntnißvermögens selbst anfangen, und die Kräfte unsrer Vernunft vorher auszumessen suchen; um zu wissen, wie weit sie uns verhelfen könne. Nun entdecken wir in uns zwey Stämme der Erkenntniß, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen Wurzel entspringen, welche uns aber völlig unbekannt ist — Sinnlichkeit und Verstand. Ob nun gleich alle Philosophen bis hieher einig sind; so theilen sie sich doch in der nähern Bestimmung dieser beyden Vermögen in verschiedne Partheyen, und die Verwechselung dieser beyden Erkenntnißvermögen muß nothwendig viele unrichtige Folgerungen in der Philosophie selbst veranlassen.

lassen. Es verdient gleich anfangs bemerkt zu werden, daß wir nie zu einer Erkenntniß gelangen, als durch diese beyden Vermögen zusammen genommen, und unser bloßer **Verstand** würde uns eben so wenig Erkenntniß verschaffen können, als unsre Sinnlichkeit, wenn sie von dem Verstande abgesondert würde. Diese einzige Bemerkung könnte uns schon gegen das Daseyn aller Gegenstände mißtrauisch machen, das wir bloß durch **eines** von diesen beyden Vermögen erkennen sollen, und es wird bald erhellen, daß Erkenntniß ohne das vereinigte Wirken beyder Vermögen ganz unmöglich ist.

Die Sinnlichkeit besteht nemlich in der Fähigkeit unsrer Seele, unmittelbare Vorstellungen von den Gegenständen zu empfangen, bloß dadurch, daß sie auf diese oder jene Art einen Eindruck auf uns machen. Solche unmittelbare Vorstellungen, welche dadurch in uns hervorgebracht werden, daß uns die Gegenstände auf diese oder jene Art afficiren, werden Anschauungen genannt. Diese Anschauungen aber geben noch keine Erkenntniß; sondern sie müssen erst unter Begriffe gebracht,

oder gedacht werden; es müssen sich Begriffe auf diese unmittelbaren Vorstellungen beziehen, wenn eine Erkenntniß entstehen soll. Und dieses Vermögen, die Gegenstände der sinnlichen Anschauung zu denken, ist der **Verstand.** Durch die Sinnlichkeit empfangen wir also Vorstellungen, auf die Weise, wie die Gegenstände unser Gemüth afficiren; durch den Verstand aber bringen wir selbst Vorstellungen hervor. Verstehen Sie dies?

L. Ich will an einem Beyspiele versuchen, ob ich Ihre Ideen richtig gefaßt habe. Wenn die Erkenntniß eines Gegenstandes z. B. eines Baumes in mir bewirkt werden soll, so gehört dazu Sinnlichkeit und Verstand. Der Baum macht einen gewissen Eindruck auf meine Sinne, er afficirt mich, und bringt eine Vorstellung in mir hervor, aber diese ist bloß leidend; ich verhalte mich gleichsam wie ein Spiegel und habe noch keine Erkenntniß, daß dies irgend ein Gegenstand sey; ich habe nichts, als die Fähigkeit, eine Modification eines äußern Objekts aufzunehmen, eine Receptivität, und unterscheide mich dadurch von andern Körpern. Soll aber eine Erkenntniß daraus werden, so

muß

muß der Verstand diesen Eindruck unter Begriffe bringen. Dieses geschieht aber nicht anders als durch Spontaneität, durch ein thätiges Vermögen. Er bezieht nur die Begriffe Körper, Baum, u. s. w. auf den gemachten Eindruck und urtheilt: **dies ist ein Baum.** Und so ist Erkenntniß da.

„Richtig. Anschauungen allein können also eben so wenig Erkenntniß gewähren, als Begriffe ohne Anschauungen. Anschauungen ohne Begriffe sind blind und Begriffe ohne Anschauungen sind leer. So bald wir also das Daseyn von irgend Etwas erkennen wollen; so muß dieses erst durch eine Anschauung des äussern oder innern Sinnes gegeben seyn. Diese Anschauung wird alsdenn ein Gegenstand des Begriffs, oder es werden Begriffe darauf bezogen, und so wird eine Erkenntniß von dem Gegenstande, in so weit er auf die Sinnlichkeit Eindruck gemacht hat, zuwege gebracht. Ohne die Sinnlichkeit würde also sich unser Verstand weder der Veränderungen in uns, der Gemüthsbewegungen, Gedanken u. s. w. noch außer uns der Gegenstände im Raume, bewußt seyn können. Man kann also Sinnlichkeit

und Verstand unmöglich von einander trennen, wenn Erkenntniß zuwege gebracht werden soll. Denn Begriffe sind ohne Gegenstand nichts, und die einzigen Gegenstände unsrer Begriffe sind Anschauungen. Wir müssen daher die Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes noch näher entwickeln. Denn dieses ist nicht nur nothwendig, um die Mendelsohnischen Behauptungen zu beurtheilen, sondern wir können auch überhaupt niemals mit Zuverläßigkeit und Gewißheit etwas behaupten, wenn wir uns nicht vorher mit der Beschaffenheit des Grundes bekannt gemacht haben, auf welchen wir unser Gebäude aufführen wollen. Zuerst also von der **Sinnlichkeit**.

Da die Sinnlichkeit die Fähigkeit der Seele ist, unmittelbare Vorstellungen zu empfangen; so hat man gleich anfangs zweyerley zu unterscheiden: 1) das was angeschauet wird und Empfindung verursacht oder die **Materie**, und 2) die Ordnung, in welcher die Empfindungen entstehen, oder die **Form**. Was das Erstere betrifft, so haben wir schon oben gesehen, daß wir die Gegenstände nicht selbst erkennen, so wie sie sind, sondern allein gewisse Beziehungen von

ihnen auf unsre Sinnlichkeit, welche aber für uns wahre Gegenstände sind und die wir Erscheinungen nennen. Die Ordnung, in welcher die unmittelbaren Vorstellungen entstehen, ist zweyfach. Die Ordnung des innern Sinnes ist die **Zeit**, oder: alle Vorstellungen des innern Sinnes, sind nothwendig an die Form der Zeit gebunden, d. h. sie werden entweder als zugleich, oder als auf einander folgend erkannt. Bey dem äußern Sinne kommt hierzu noch der **Raum**, oder: alle Gegenstände des äußern Sinnes müssen nothwendig im Raume gedacht werden.

L. Dies ist alles sehr leicht und so natürlich, daß es wohl niemand läugnen wird. Wie könnten wir äußere Gegenstände ohne Raum denken, und wie wäre es möglich, daß zwey Empfindungen in uns entstehen könnten, wenn sie nicht in der Zeit entstünden? das läßt sich gar nicht denken.

M. Mit der Zeit scheint mir dies seine völlige Richtigkeit zu haben. Aber bey den Gegenständen der äußern Sinne fällt mir ein Einwurf ein. Ich sehe nemlich nicht ein, wie dieses auf die Denkart der Blindgebohrnen angewen-

wendet werden könne. Diese haben ja ohne dergleichen Form der Sinnlichkeit dennoch sinnliche Vorstellungen von äußern Gegenständen. Die Unmöglichkeit, sich den Raum zu denken, paßt, wie mich dünkt, nur allein auf Gesichtsfähige Menschen.

S. D. Dieser Einwurf scheint mir nichts zu sagen. Raum ist ja auch nach Leibnitz nichts, als das Außer- oder Nebeneinanderseyn der Gegenstände. Nun kann sich doch wohl der Blinde die Gegenstände der äußern Sinne, er mag nun Begriffe von ihnen erhalten, durch welchen Sinn er immer will, nicht anders, als außerhalb einander vorstellen, und das heißt ja im Raume.

Sie haben Recht S. Nur können wir hier den Leibnitzischen Begriff nicht brauchen, weil er den Raum für ein Verhältniß der Dinge an sich hielt. M. scheint zu glauben, der Raum sey ein Objekt, das man bloß mit den Augen sehen kann. Allein wenn Sie nachdenken, so werden Sie finden, daß der absolute Raum nicht nur kein Gegenstand für das Gesicht ist, sondern daß er überall kein Gegenstand ist, der mit einem oder mehrern Sinnen könnte gefaßt

wer-

werden. Der Irrthum kommt daher, weil diejenigen Körper, die den andern weichen, im gemeinen Leben Raum genennt, oder doch für nichts gerechnet werden, z. B. die Luft, der Aether rc. aber diese Körper sind in Räumen, oder machen einen relativen Raum aus, aber der absolut leere Raum ist kein Objekt außer uns.

L. D. Nein, der Raum ist ja nichts als ein allgemeiner Begriff.

„Auch ein allgemeiner Begriff kann der Raum eben so wenig, als die Zeit seyn. Allgemeine Begriffe finden wir in jedem Gegenstande ganz, z. B. der Begriff Ding wird in allen Objekten angetroffen, und nicht etwa ein Theil von dem Dinge, sondern alles, was der Begriff desselben enthält. So auch mit dem Begriff Mensch, Triangel und allen allgemeinen Begriffen; dies ist aber bey **Raum** und **Zeit** ganz anders. Wir können uns nur **einen Raum**, und nur **eine** Zeit vorstellen. Denn wenn wir von verschiedenen Räumen und Zeiten reden, so sind es nur Theile desselben Raumes und derselben Zeit. Auch setzen wir nicht etwan dieses große Ganze des Raumes und der Zeit aus Theilen zusammen, die

wir erst nach und nach kennen lernten; sondern das Ganze ist zuerst in uns, und die Theile werden erst durch die Vorstellung des Ganzen möglich. Ferner stellen wir uns den Raum und die Zeit als unendliche Größen vor, und alle Räume und Zeiten, die wir denken, sind nichts als Theile oder Einschränkungen des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit. Unendlicher Raum und unendliche Zeit können aber keine allgemeinen Begriffe seyn. Denn alsdann müßte man sie ganz in jedem Gegenstande finden, da man doch nur Theile davon antrifft.

L. Aber was sind sie denn?

„Wir können nach dem Vorhergehenden leicht darauf kommen. Da wir vorhin eins waren, daß alle Erscheinungen **nothwendig** im Raum und in der Zeit gedacht werden müssen, und da wir dasjenige, welches die Ordnung in der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen bestimmt, die **Form** genannt haben; so sind Raum und Zeit die **Formen** der Sinnlichkeit. Da aber ferner Raum und Zeit keine Erfahrungsbegriffe seyn können, weil sie allgemeine Nothwendigkeit voraussetzen, und auch eben so wenig allgemeine Begriffe sind, und auch keine

Ge-

Gegenstände sind, die außer uns als Objekte existirten; so müssen es Vorstellungen seyn, welche in der Natur der menschlichen Seele selbst zum Grunde liegen, und welche allen übrigen Vorstellungen vorhergehen, oder alle andre Vorstellungen möglich machen. Diejenigen Vorstellungen aber, welche alle andere erst möglich machen, heißen Vorstellungen a priori, und da es unmittelbare Vorstellungen sind, so sind es nach dem oben angenommenen Sprachgebrauch Anschauungen a priori, und endlich, da es weder Objekte des äußern oder innern Sinnes sind, sondern Formen, in welchen die Objekte nothwendig erscheinen müssen und denen jene also vorhergehen; so sind es reine Anschauungen a priori. Ich nenne nemlich diejenigen Vorstellungen **rein**, worinnen nichts angetroffen wird, was zur Empfindung gehört. Sondern Sie zum Beyspiel von der Vorstellung einer Scheibe alles ab, was die Erfahrung davon lehrt und was zur Empfindung gehört, Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe, Materie, woraus sie verfertiget ist u. s. w., so bleibt noch etwas übrig, das von der Erfahrung unabhängig ist, nemlich Ausdehnung und Gestalt. Wenn auch kein wirklicher Gegen-

stand der Sinne da gewesen wäre; so müssen diese Vorstellungen doch bleiben, und es könnte überall kein sinnlicher Gegenstand gedacht werden, wenn diese nicht vorhergiengen, oder wenn die Vorstellungen davon nicht eher in der Seele lägen, als ihr Gegenstände gegeben werden.

L. Das seh ich wohl ein, da wir alles nothwendig im Raum oder in der Zeit denken müssen, daß diese Vorstellungen in der Natur unsrer Seele selbst gegründet sind, und mithin allen Erfahrungsvorstellungen vorhergehen; aber könnte nicht nicht dem ungeachtet die Natur der Dinge so eingerichtet seyn, daß diese Prädikate ihnen auch an sich zukämen, und daß unsre Seele nur deswegen diese Einrichtung erhalten hätte, damit keine Irrungen in der Erkenntniß entstünden *), und unsre Vorstellungen

*) Eben seh ich, daß Crusius auch einen ähnlichen Weg einschlug, um die Gesetze des Verstandes zu erklären. Ich muß gestehen, daß mir die Auflösung des Hrn. Kant nicht ganz befriedigend zu seyn scheint, denn Crusius selbst erkannte doch blos diejenigen Grundsätze für wahre Grundsätze, worinnen alle Menschen mit ihm

gen den Dingen selbst jedesmal korrespondirten? — Denn es scheint doch, daß denen Dingen an sich oder den Objekten, die unsre Vorstellungen verursachen, auch eine objektive Form, in der sie existiren, zugeschrieben werden müsse, und ich sehe keinen Grund, warum man Raum und Zeit nicht dafür gelten lassen wollte. So könnten also, wie mich dünkt, die Dinge an sich auch im Raume und in der Zeit seyn, und diese Vorstellungen lägen auch in unsrer Seele, um die Harmonie und Wahrheit zu bewirken.

Diese Hypothese macht Ihrem Scharfsinne Ehre, lieber L. Aber wir können hier schon deswegen keine Rücksicht darauf nehmen, weil es eine Hypothese ist. Ueberdem so sprechen gerade alle Philosophen den Dingen an sich alle

ihm übereinstimmten, und konnte die Privatgrundsätze nicht für nothwendig ausgeben. — Der Grund aber, warum diese Meinung nicht als Lehrsatz angenommen werden kann, scheint mir zu seyn, weil er eine bloße Hypothese ist, und also mehrere Fälle möglich sind, also keine Gewißheit, noch weniger apodiktische Gewißheit statt findet, die hier allein gesucht wird.

alle Prädikate des Raums und der Zeit ab. Sie werden sich erinnern, daß die Monaden keinen Raum einnehmen. Gott kann nicht ausgedehnt seyn, und in seinen Kenntnissen und Vorstellungen darf keine Zeit gedacht werden. Der Fehler Ihrer Hypothese liegt darin, daß Sie sich die Sinnenwelt als einen Gegenstand an sich zu denken scheinen, allein sie ist nichts als Phänomen für uns, und da alle unsere Prädikate nur von Phänomenen gelten; so können wir kein einziges auffinden, welches auf die Objekte selbst paßte. Ordnung, Harmonie und alles, was Sie vorbringen mögen, ist völlig ohne Bedeutung, wenn Sie es nicht von Erscheinungen in der Sinnenwelt verstehen. Sie müssen sich nur immer daran erinnern, was wir in der vorigen Vorlesung als ausgemacht annehmen mußten, daß, wenn unsre äußern Sinne anders gebaut wären, auch unsre Vorstellungen von den Dingen ganz anders seyn würden, und wenn nun die Bedingungen unsrer Sinnlichkeit nicht dieselben und unsre Vorstellungen nicht an Zeit und Raum gebunden wären; so folgt daraus noch nicht, daß überall keine Vorstellungen statt finden könnten; sondern nur, daß sie nicht so seyn könnten, wie sie

jetzt

jetzt sind, ob wir gleich außer dieser Verneinung nicht das geringste Positive von einer solchen Vorstellung angeben können. Wären Raum und Zeit Prädikate der Dinge selbst; so müßte ein jedes Wesen, welches sie erkennen wollte, sie sich in dieser Form vorstellen, also auch die Gottheit, von der aber dieses auf keine Art gelten kann, weil jede Succeßion Abwechselung voraussetzt, welche in die Idee von Gott nicht kommen darf. Ja es läßt sich überhaupt durch gar nichts erweisen, daß andre endliche Geschöpfe, die wir nicht kennen, nothwendig an diese Form gebunden seyn müßten. Diese Behauptung ist weder auffallend noch neu, und es hat noch niemand etwas beträchtliches dagegen vorbringen können. Da nun hier schlechterdings keine Hypothese zugelassen werden soll, sondern nur das, was wir apodiktisch gewiß wissen können; so stehen folgende Sätze als unerschütterlich fest:

1) Alle unsere Vorstellungen des äußern Sinnes müssen nothwendig im Raum und alle Vorstellungen des innern Sinnes nothwendig in der Zeit gedacht werden.

2) Raum und Zeit können von uns nicht als Prädikate gedacht werden, die den Dingen selbst anhängen, sondern es sind bloße nothwendige Bestimmungen unserer Sinnlichkeit. Eben so wenig entspricht ihnen ein reelles Objekt, sondern sie haben blos als Formen der Anschauung Realität.

3) Die Vorstellungen von Raum und Zeit müssen also aller Vorstellung von Gegenständen und Empfindungen nothwendig vorher gehen. Denn die Möglichkeit der Erscheinungen hängt von ihnen selbst ab. Es sind also Vorstellungen a priori, und da, es unmittelbare Vorstellungen sind — Anschauungen a priori *).

4) Alle Gegenstände, die wir je kennen lernen, sind nicht Gegenstände an sich

(ov-

*) Da Leibnitz die Gegenstände der Sinne für Dinge an sich hielt, so mußte bey ihm auch nothwendig die Materie vor der Form vorhergehen. Denn der Verstand verlangt zuerst, daß etwas gegeben sey (Materie) — um es auf ge-

(οντως οντα νοȣμενα), sondern bloße Erscheinungen, und alle Prädikate, die wir je denken, kommen nicht Dingen an sich, sondern bloß Erscheinungen zu.

Die ersten 3 Sätze werden ganz klar seyn; zur Erläuterung des letztern setze ich, um allen Mißverständnissen zuvorzukommen, noch folgendes hinzu:

a) Es wird hierdurch nicht geläugnet, daß wirkliche Objekte außer uns sind, wie die Idealisten vorgeben, denn dies läßt sich durch nichts beweisen, sondern es wird nur behauptet, daß wir diese Objekte nicht so erkennen, wie sie auch unabhängig von unsrer Vorstellungskraft existiren, sondern daß wir bloß die Eindrücke

drücke

gewisse Art bestimmen zu können (Form). Da aber die sinnliche Anschauung bloß subjektiv ist; so liegt die Form der Erscheinungen im Verstande und die eigentliche objektive Form der Dinge ist ganz unbekannt, indem bey Erscheinungen durch die Form die Materie erst möglich wird, da die Materie selbst nichts objektives ist, sondern bloße Vorstellungen, Modifikationen von wirklichen Objekten.

drücke erkennen, die sie auf uns machen, und da diese Eindrücke die Dinge nicht selbst sind, sondern bloße Vorstellungen, welche ganz anders seyn würden, wenn die Subjekte und ihre Vorstellungsfähigkeit anders wären, auch vielleicht tausend und mehrerley verschiedene Vorstellungsfähigkeiten seyn können; so sagen wir, daß wir die Dinge nicht an sich erkennen, sondern bloß wie sie uns erscheinen. Also ist die Sinnenwelt kein Ding an sich, sondern eine bloße Erscheinung *).

b) Wir

*) Die Leibnitz-Wolfische Schule ist nicht allzuweit von diesen Behauptungen entfernt. „Ihr sehet aber von selbst ein," sagt Hr. Mendelsohn S. 212. „daß durch diese Gründe gegen die Idealisten bloß das Daseyn eines Objekts der materiellen Vorstellungen geschlossen werden kann; in wie weit sich aber bey der Darstellung materieller Beschaffenheiten das Subjektive unsrer sinnlichen Erkenntniß mit eingemischt, und solche in Erscheinungen verwandelt, bleibt hierdurch unentschieden. In der sinnlichen Erkenntniß liegt unstreitig Wahrheit. Aber diese Wahrheit ist bey uns mit Scheine,

das

b) Wir sagen auch nicht, daß die Sinnen-
welt, und was wir von ihr erkennen, ein
bloß-

das Urbildliche ist mit dem Perspektiven verbunden, und kann durch unsere Sinne nicht von demselben getrennt werden."

Kant sagt: wir kennen die Objekte an sich gar nicht, sondern wir setzen sie bloß nach einer nothwendigen Idee in uns zum voraus. Mendelssohn giebt zu, daß wir die Objekte der materiellen Vorstellungen nicht unmittelbar erkennen, sondern, daß wir bloß auf ihr Daseyn schließen. Kant aber läugnet, daß das Daseyn irgend eines bestimmten Dinges durch einen Schluß a priori aus reiner Vernunft apodiktisch zu beweisen ist. Mendelssohn glaubt, es läge Wahrheit in der sinnlichen Erkenntniß, und meynt dadurch, die Sinnlichkeit entdecke Prädikate, die den Dingen an sich zukämen. Sein Grund ist die Uebereinstimmung aller sinnlichen Erkenntniß unter sich. Kant erkennt diesen Beweis nicht für hinreichend und behauptet mit Recht, daß subjektive Gesetze, die dieser oder jener Gattung gemein sind, eben diese Uebereinstimmung bewirken können, und daß alles bloß subjektiv sey, was wir von den Dingen erkennen. Er fordert alle Leibnitzia-

bloßer Schein sey. Vielmehr ist nichts reelleres für uns, als die Sinnenwelt, und alles, was wir außerhalb derselben zu finden vermeinen, das ist bloßer Schein, was aber den sinnlichen Schein oder den Schein in den Erscheinungen betrift, so wird er durch Erfahrungsregeln gehoben, welche Herr Mendelssohn in der dritten, vierten und fünften Vorlesung auf seine ihm eigne und ganz vortrefliche Art auseinander gesetzt hat, sobald man das, was dort gesagt wird, nur bloß auf menschliche Erkenntniß einschränkt, und das Unerwiesene der Behauptung wegnimmt, daß nämlich Alle denkende Wesen an jene Gesetze gebunden seyn müssen. Die Sinnenwelt hat also für uns vollkommene Wirklichkeit. Die Gegenstände und die Wahrheit darinnen sind für uns nach unveränderlichen Gesetzen bestimmt und unsre vorzüglichste

Be=

ner auf, nur ein einziges Prädikat zu nennen, das den Dingen an sich zukäme und woraus ihr Daseyn erhellete, und da sie dies nicht können, so zeigt er ihnen die Unmöglichkeit, einen solchen Beweis a priori zu führen.

Beschäftigung muß seyn, diese Regeln zu erforschen, und sie immer mehr und mehr kennen zu lernen. Hier verändert sich also gar nichts.

c) Aber es erhellet auch hieraus ganz unläugbar, daß, wenn diese Art anzuschauen nemlich die Sinnlichkeit des Menschen wegfallen würde, auch zu gleicher Zeit die ganze Sinnenwelt oder alle Erscheinungen in Zeit und Raum aufgehoben wären. Das Objekt der Welt, oder das, was den Erscheinungen zum Grunde liegen mag, würde bleiben, aber alle Erscheinungen würden nicht mehr seyn, und da die Gesetze, nach welchen die Erscheinungen sich richten, nicht in den Dingen, sondern allein in dem vorstellenden Wesen ihren Grund haben; so würden auch alle Regeln und Gesetze wegfallen. Man kann daher mit allem Rechte sagen: die Sinnenwelt hängt von dem Menschen ab, und wenn die Erkenntnißart des Menschen nicht wäre, so würde auch die Sinnenwelt nicht seyn, das heißt nicht so viel, als ob alles, was da ist, also auch die

die οντως οντα die Dinge an sich, die absoluten Gegenstände, wegfallen würden, wenn die menschliche Erkenntnißart aufgehoben wäre, sondern allein die Sinnenwelt, welche als Vorstellung im Subjekte von dem Stoffe, der den Grund enthält, woraus die Sinnenwelt entsteht, ganz verschieden ist.

Dritte Vorlesung.

Prüfung der Meinung andrer Philosophen von der Sinnlichkeit.

Man hat bisher einen großen Fehler in den Betrachtungen über Sinnlichkeit und Verstand begangen, welcher die Philosophen zu den sonderbarsten und grundlosesten Meinungen verleitet hat. Leibnitz hatte nemlich den Unterschied so fest gesetzt, daß der Verstand uns **deutliche**, die Sinnlichkeit hingegen **undeutliche** Erkenntnisse gewähre. Auf diese Art würden wir also einen deutlichern Begriff von einer **Substanz**, einer **Monade** u. s. w. als von einer **Rose**, einem **Pferde** u. s. w. haben. Dies könnte einem wunderbar vorkommen, der nicht wüßte, daß Leibnitz und seine Schüler die Deutlichkeit allein nach der Vollständigkeit der Merkmale eines Begriffes abmaßen. Nun ist es richtig, daß ich z. B. die Idee **Substanz** nach allen ihren Merkmalen weit leichter ausmessen kann, als eine wirkliche Rose.

Denn bey letzterer muß ich erst durch Erfahrung die Merkmale aufsuchen, ohne Hoffnung sie je vollständig aufzufinden: bey bloßen Begriffen hingegen schaffe ich sie selbst und kann sie daher leicht erschöpfen, unerachtet man von der Substanz als Gegenstand gar keine Vorstellung hat, und der Begriff davon also nach dem gemeinen Sprachgebrauch gar sehr dunkel ist. Allein die Worte **deutlich** und **undeutlich** drücken überhaupt nur verschiedene Grade der Erkenntniß von einem und eben demselben Gegenstande aus, und der Unterschied ist ganz allein logisch, welcher für die Spekulation ganz unnütz und unbrauchbar ist: denn es können Begriffe von Gegenständen des Verstandes eben so undeutlich oder deutlich seyn, als Begriffe von sinnlichen Gegenständen. Soll hingegen ein wahrer Unterschied zwischen **Verstand** und **Sinnlichkeit** angegeben werden; so darf er nicht blos die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit betreffen, sondern er muß den Ursprung von dem Inhalt der Erkenntnisse angehen. Die **Sinnlichkeit** liefert nämlich Anschauungen, unmittelbare Vorstellungen, Beziehungen der Objekte: der **Verstand** aber Begriffe. Alle unsre Anschauungen aber sind

nichts,

nichts, als Vorstellungen von Erscheinungen, und die Dinge, die wir anschauen, sind das nicht an sich selbst, wofür wir sie anschauen, sondern wenn unsre subjektive Beschaffenheit der Sinne aufgehoben würde, so würden alle die Beschaffenheiten, alle Verhältnisse der Objekte in Raum, und Zeit, ja Raum und Zeit selbst würden verschwinden. Was aber alsdenn übrig bleiben würde, davon wissen wir gar nichts. Man täuschte sich bisher damit, daß man glaubte, die Gegenstände der Sinne so weit analysiren zu können, bis man auf das käme, was sie eigentlich an sich wären, man glaubte sie so weit verfolgen zu können, bis sie reine Gegenstände des Verstandes würden, und von allen Bedingungen der Sinnlichkeit frey wären. Allein diese Hofnung schlägt in jedem Falle ganz fehl. Denn wenn auch die ganze Natur vor uns geöffnet wäre, und wir kennten alle Bestandtheile der Körper auf das genaueste, sähen alle Ursachen und alle Wirkungen vollkommen ein und könnten also unsere Anschauung zum höchsten Grade der Deutlichkeit bringen; so würden wir dadurch die Beschaffenheiten der Gegenstände an sich selbst doch nicht näher kennen lernen. Denn wir würden doch nur

unsre Art der Anschauung oder unsre Sinnlichkeit vollständig erkennen, nemlich alle Gegenstände erschienen uns doch nur in Raum und Zeit. Was die Gegenstände aber an sich selbst seyn, oder wie sie andern erkennenden Wesen vorkommen mögen oder vorkommen können, würde uns doch niemals dadurch bekannt.

Die Leibnitz-Wolfische Philosophie weiset daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unsrer Erkenntnisse einen ganz falschen Gesichtspunkt an, wenn sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellektuellen blos als logisch betrachtet, und also meynt, die Gegenstände der Sinnlichkeit wären auch die Dinge an sich, aber sie erkenne sie blos undeutlich, und müsse die Auseinandersetzung der Prädikate und die Untersuchung über ihre wahre Beschaffenheit allein dem Verstande überlassen. Unsre ganze Sinnlichkeit, glauben die Anhänger derselben, sey nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge, welche zwar alles enthielt, was den Dingen zukömmt, aber die Merkmale wären so in einander gewirrt und über einander gehäuft, daß wir sie nicht mit deutlichem Bewußtseyn aus einandersetzen

könn-

könnten, die Empfindung des Gegenstandes selbst aber wäre nichts, als ein Resultat von den Wirkungen aller Merkmale des Gegenstandes an sich, auf unsre Sinnlichkeit, die der objektive Verstand alle entwickeln müßte. Diese Theorie finden Sie auch in der gegenwärtigen Mendelssohnschen Schrift. Die sinnlichen Vorstellungen nennt man nur Erscheinungen, und Erscheinung bedeutet also nach Leibnitz, Wolf und Mendelssohn rc. nichts als verwirrte Vorstellung der Sinnlichkeit, das, was wir Schein nennen würden. Aber hier ist der Begriff von Erscheinung und Sinnlichkeit offenbar verfälscht. Ein Beyspiel wird dieses noch klärer machen. Die Begriffe von Recht und Unrecht, Gut und Böse rc. deren sich der gesunde Verstand bedient, enthalten unstreitig alles, was die subtilste Spekulation aus ihnen entwickeln kann, nur daß man sich, wenn man diese Wörter im gemeinen Leben gebraucht, der mannichfaltigen Vorstellungen in diesen Gedanken nicht bewußt ist. Man kann aber deshalb gar nicht sagen, daß die gemeinen Begriffe sinnlich seyn und bloße Erscheinungen enthalten. Denn diese Begriffe gehören der Sinnlichkeit gar nicht. Weder Recht und

Unrecht, noch Gut und Böse können erscheinen, sondern die Begriffe davon liegen im Verstande und stellen die moralische Beschaffenheit der Handlungen vor, die ihnen an sich zukommen. Nimmt man hingegen die Vorstellung eines Körpers; so ist in dessen Anschauung gar nichts, was nicht Erscheinung wäre. Alles, was je von uns davon angeschauet werden kann, muß im Raum angeschauet werden; wenn wir also auch den Körper bis auf den Grund durchschauen, seine kleinsten Bestandtheilchen auflösen könnten, und uns auf diese Art die deutlichste Kenntniß von ihm verschafften; so erkennen wir doch von ihm nichts weiter als Erscheinung, und kommen mit allem unsern Nachforschen nie auf den Gegenstand selbst, dessen Daseyn wir aber aus eigner Macht deshalb nicht läugnen können, sondern vielmehr aus andern Gründen als ein völlig unbekanntes Etwas annehmen müssen.

Das Wort Erscheinung hat also hier einen ganz andern Sinn, als im gemeinen Leben, aus welchem man dies Wort in die Philosophie hinübergetragen hat. Man nimmt nemlich in der gemeinen Erfahrung die Sinnenwelt für

einen Inbegriff von Gegenständen an sich und begeht darinn keinen Irrthum. Es sind die menschlichen Sinne gewissen Gesetzen und Regeln unterworfen, die ihnen allen gemein sind, und nach denen die Richtigkeit ihrer Wirksamkeit bestimmt wird. In so ferne nun die menschlichen Sinne nach diesen gemeinsamen Principien wirken, in so fern verhelfen sie zu einer Erkenntniß, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt. In so fern aber unsre Sinnlichkeit von diesen gemeinsamen Regeln abweicht und Besonderheiten da sind, die nicht allen wesentlich, sondern nur diesen oder jenen zufällig anhängen, indem Entfernung oder Lage der Gegenstände, besondere Stellung, Beschaffenheit und Organisation dieses oder jenes oder aller Sinne, machen, daß die Vorstellungen von dem, was die gemeinsamen Gesetze gebieten, abweichen, in so fern nennt man die Erkenntniß, die durch dergleichen Besonderheiten bewirkt wird, eine bloße Erscheinung.

Hier aber bezeichnen diese beyden Ausdrücke nur eine Verschiedenheit in den Erfahrungskenntnissen, und der Unterschied ist also bloß empirisch. Wollte man dabey stehen bleiben

ben und sich einbilden, man hätte durch den richtigen Gebrauch der gesunden Sinne die Gegenstände selbst erwischt, wie man gemeiniglich thut; so wird man nothwendig in eine Menge grundloser Behauptungen verwickelt werden. Ich will dieses nur durch einige Beyspiele erläutern. Eine glühende Kohle, schnell im Kreise herum bewegt, giebt die Vorstellung eines Feuerreiffs und einer krummen kontinuirlichen Feuerlinie. Bey näherer Untersuchung finden wir, daß dies ein bloßes Phänomèn sey, und wir nennen die glühende Kohle das Ding an sich, oder den eigentlichen Gegenstand, der die Erscheinung des glühenden Cirkels verursachte. Den Regenbogen nennen wir eine bloße Erscheinung, die feuchten Dünste aber die Sache an sich selbst, und es ist in beyden Fällen richtig, so fern wir bloß nach der gemeinen Erfahrung reden und es physisch verstehen. Denn da erkennen wir nach der allgemeinen Erfahrung, daß im erstern Falle die cirkelförmige Bewegung einer glühenden Kohle eine solche Erscheinung hervorbringt, und daß allen menschlichen Sinnen, womit die Erscheinung untersucht wird, nichts gegeben wird, als eine glühende Kohle. Im andern Falle

ent=

entdecken wir auch nach aller Menschen gemeinen Erfahrungen, daß die Farben nicht auf einen festen Körper aufgetragen sind, sondern daß die Feuchtigkeiten bloß diesen Eindruck, wegen eines eignen Verhältnißes gegen die Sonnenstrahlen, auf unser Sehorgan machen. Aber wir würden uns sehr irren, wenn wir nun die Kohle und die Wolken als Gegenstände an sich annehmen wollten, d. h. als solche, die auch unabhängig von unsrer Denkart gerade so existiren würden, die nicht nur jedem gemeinen Menschensinne so vorkommen müßten, sondern, die für sich selbst so existirten. Denn nicht nur die Kohle und die Wolke ist bloße Erscheinung, die bloß von der subjektiven Beschaffenheit der menschlichen Natur abhängt, sondern auch jedes Stäubchen, aus welchem die Kohle, und jeder noch so kleine Wassertheil, aus welchem die Wolke besteht, ist nichts als Erscheinung, selbst ihre Gestalt, der Raum, den sie einnehmen und in welchem sie sich bewegen, ist nichts an sich selbst, sondern bloße Modification unsrer Sinnlichkeit von einem Objekte, das uns gänzlich unbekannt bleibt, wenn wir auch die kleinsten Bestandtheilchen der Körper erforscht hätten: denn diese würden noch immer, wenn sie

anders Gegenstände für uns seyn sollten, im Raume gedacht werden müssen, und also immer noch Erscheinungen seyn.

Sagen Sie nun, meine Freunde, ob Ihnen alles, was bisher abgehandelt worden ist, gewiß und zwar apodiktisch gewiß ist; denn eher können wir in unsrer Untersuchung nicht weiter gehen. Wir müssen erst den Rücken ganz frey haben, wenn wir mit Sicherheit vorwärts gehen wollen. Wiederholen Sie die oben angezeigten vier Sätze noch einmal L. und sehen Sie gemeinschaftlich zu, ob noch etwas Dunkles, Zweydeutiges oder Ungewisses darinnen ist.

L. (Siehe die zweyte Vorlesung.) Ich finde nichts, das hier einigen Zweifel unterworfen wäre. Freylich ist mirs immer noch so, als wenn das, was ich erkenne, doch Gegenstände an sich wären. Aber ich erkenne wohl, daß alles, was ich in dieser Absicht nennen möchte, unter die Rubrik der Erscheinung gehört. Ich bin also gezwungen alles auf das vollkommenste zuzugeben. Auch ist mir alles deutlich.

M. Aber

M. Aber wir kennen doch Gegenstände, welche nicht Erscheinungen und also Objekte an sich sind, z. B. Gott, Geist, Seele.

„So ist es allerdings. Aber da sie selbst gestehen, daß diese nicht Erscheinungen sind, und also mit der Sinnlichkeit gar nicht angeschauet werden können, ihnen also weder die Prädikate des Raumes noch die Zeit zukommen, so sehen Sie, daß wir zu der Erkenntniß dieser Objekte nicht durch die Sinne, sondern durch irgend Etwas anders gelangen müssen, und diese Untersuchung fällt also in ein andres Kapitel, zu dem wir bald kommen werden. Was aber L..b.Hang betrift, zu glauben, daß er doch Dinge an sich erkenne, so ist dieser so wenig fehlerhaft, daß er sich vielmehr bey jedem Menschen nothwendig finden muß. Denn für jede menschliche Erkenntniß sind die Erscheinungen so gut als Dinge an sich, und wir sollen und dürfen sie uns auch in der Erfahrung gar nicht anders vorstellen. Unsere Behauptung aber geht nur dahin, daß wir nicht sagen können, daß die Dinge, welche wir die äußern nennen, auch da seyn würden, wenn unsere Sinnlichkeit nicht da wäre, und daß ihnen die Prädikate, im Raum, ausgedehnt,

figurirt, undurchdringlich, beweglich u. s. w. auch ohne Rücksicht auf unsere Sinnlichkeit zukommen würden. Denn dies können wir theils durch gar nichts erweisen, theils erhellt aus allen Untersuchungen, die wir darüber anstellen, das Gegentheil. Wir können so gar nicht einmal urtheilen, ob andere denkende Wesen auch diese Prädikate erkennen müssen, und ob sie auch an unsere Form der Sinnlichkeit gebunden sind, und sich also die Gegenstände im Raume vorstellen. Denn womit wollte man eine solche Behauptung unterstützen? Ja, Reimarus hat schon mit mehrern ältern und neuern Philosophen in seinen **Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion**, die ganz richtige Meinung geäußert, daß die Thiere wahrscheinlich die Dinge ganz anders empfänden, als wir, und daß diese Verschiedenheit wohl so groß sey, als die äußere Verschiedenheit der Thiere selbst ꝛc. der Schritt zu unsrer Behauptung ist also eben so natürlich und leicht, und unsre Vorstellung kann das Ideal eines höchsten Wesens unendlich erweitern, nach welcher es vielleicht noch millionenmal verschiedene Arten giebt, die Welt anzuschauen.

Ein gleiches gilt auch von den Gegenständen unsers innern Sinnes. Vermittelst des innern Sinnes stellen wir uns alle Dinge in der Zeit, entweder als zugleich oder auf einander folgend, und also veränderlich vor. Hier läßt sich nun eben so wenig sagen, daß dieses Zugleichseyn oder diese Folge und die Veränderungen Eigenschaften sind, die in den Dingen selbst gegründet sind und die ihrer Natur anhangen, noch auch, daß jedes denkende Wesen sich dieselben unter diesen Eigenschaften vorstelle. Und nur deswegen wird gesagt, daß wir die Dinge bloß als Erscheinungen oder Phänomena kennen. Was sie aber an sich selbst seyn mögen, das ist für uns ein ganz unauflösbares Problem. Wir wissen nichts davon und können auch gar nichts davon wissen, sondern das Etwas, was diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, liegt über alle Erfahrung hinaus, und fällt also gar nicht in das Gebiet unsrer sinnlichen Erkenntniß.

Vierte Vorlesung.

Verstand.

Aber vielleicht, könnte man sagen, vielleicht führt uns der Verstand dahin, wohin uns Sinnlichkeit allein nicht bringen konnte. Vielleicht verschafft uns der Verstand eine Erkenntniß von jenen Gegenständen, die wir mit der Sinnlichkeit zu erreichen umsonst uns bestreben.

Lassen Sie uns also die Natur des Verstandes etwas näher betrachten, und lassen Sie uns versuchen, seine Macht und sein Gebiet auszumessen, um zu erfahren, wie weit wir uns auf ihn mit Sicherheit verlassen können!

Wir haben in dem Vorhergehenden gesehen, daß Raum und Zeit die zwey nothwendigen Bedingungen unserer Sinnlichkeit sind, und daß uns schlechterdings kein Gegenstand gegeben werden kann, als unter diesen beyden Bedingungen, und daß sie eben deswegen als Formen vor der Materie selbst erst vorher-

gehen

gehen und ihre Erscheinung erst möglich machen müssen. Wir konnten aber nicht behaupten, daß sie den Dingen selbst anhiengen, sondern wir mußten annehmen, daß sie bloße Formen unsrer Sinnlichkeit sind, da vielleicht andre Wesen die Dinge ohne die Sinnlichkeit überhaupt, oder auch mit einer ganz andern, anschauen. Unterdessen gelangen wir durch die Sinnlichkeit allein zu keiner Erkenntniß. Es muß noch ein thätiges Principium in uns seyn, welches die verschiedenen unmittelbaren Vorstellungen oder die Anschauungen zusammenfaßt, sie denkt, sie zusammen vergleicht oder darüber urtheilt. Dieses Vermögen nennen wir den Verstand. Das Denken oder Urtheilen aber kann nicht anders, als durch Begriffe geschehen. Wenn also das Denken möglich werden soll; so müssen Begriffe da seyn. Begriffe aber sind nicht außerhalb dem Verstande existirende Dinge, sondern sie sind ganz allein in dem Verstande, und wenn sie zur Erkenntniß verhelfen sollen; so müssen sie sich auf Gegenstände beziehen. Nun aber sind uns keine Gegenstände gegeben, als vermittelst der Sinnlichkeit im Raume und in der Zeit, nemlich Anschauungen. Folglich müssen die Begriffe,

wenn sie uns eine Erkenntniß von Gegenständen und ihren Beschaffenheiten liefern sollen, sich nothwendig auf Anschauungen beziehen, diese unter Begriffe bringen, sie vergleichen und darüber urtheilen. Begriffe also, ohne Anschauungen, gewähren uns keine Erkenntniß von Gegenständen, eben so wenig als Sinnlichkeit allein Erkenntniß verschaffen kann. Es ist daher beydes so genau zusammen vereinigt, daß man unmöglich das eine von dem andern trennen kann, und daß, wenn man dem einen oder dem andern sich selbst überlassen wollte, nichts reelles und wahres heraus kommen könnte. Denn der Verstand kann nichts anschauen, keine Gegenstände unmittelbar erkennen, und die Sinnlichkeit kann die Gegenstände nicht unter Begriffe bringen, sondern liefert bloße Anschauungen. Ein Beyspiel möchte vielleicht zur Erläuterung nicht überflüßig seyn. Wenn man sich vorstellt, daß ein Mensch mit schon ausgebildeten Sinnen, wie z. E. Adam, auf einmal in eine schöne Gegend versetzt würde, ohne vorher etwas erkannt zu haben; so würden ohne Zweifel die Gegenstände viele und mancherley Eindrücke auf ihn machen, aber eine Erkenntniß würden sie ihm nicht gewähren;

ren; er würde so gar, wenn er etwa nach einer Stunde aus der Schöpfung wieder weggenommen würde, nicht das mindeste Bewußtseyn von allen jenen Eindrücken haben. Sollen aber diese Eindrücke zur Erkenntniß werden, so muß er die Anschauungen unter Begriffe bringen, die Merkmale absondern, sie in Klassen, Arten und Gattungen vertheilen, über ihre gegenseitige Beziehung und sein eignes Verhältniß gegen sie urtheilen; dies muß er aber vermittelst des **Verstandes** thun. Nur dadurch allein kann er zu einer Erkenntniß seiner Anschauungen gelangen.

Es würde mich zu weit von meinem Zwecke abführen, wenn ich weitläuftig auseinandersetzen wollte, wie nach und nach in uns ein Gedanke oder Begriff von einem Gegenstande entsteht. Die Vermögen, die noch in der Seele liegen, als das Vermögen, die Gegenstände gewahr zu werden, das Mannichfaltige darin zu durchlaufen, sich desselben zu erinnern und zusammen in ein Bewußtseyn zu fassen, damit eine Einheit daraus entstehe u. s. w., alle diese Vermögen gehören zwar als Mittel nothwendig dazu, um in unserm

Subjekt eine Erkenntniß hervorzubringen; aber die Theorie davon kann ich deshalb hier übergehen, weil es uns hier nur vorzüglich um die Objekte der Erkenntniß zu thun ist. Nun aber hat man gemeint, der Verstand gewähre uns eben so gut Objekte, als die Sinnlichkeit, und hat daher schon in alten Zeiten eine intelligible Welt, worinn sich die noumena befinden, von der Sinnenwelt unterschieden. So bald nun aber dargethan ist, daß unsre Begriffe allein uns schlechterdings niemals eine Erkenntniß von wirklichen Gegenständen beybringen können, sondern, daß sie sich allemal auf Anschauungen beziehen müssen, und daß sie ohne dieselben völlig leer und ohne Bedeutung sind, so fällt hiermit die ganze intelligible Welt als Objekt betrachtet über den Haufen, und erhält ihren Platz eben da, wohin wir die Träume und Hirngespinste verweisen. Da nun zur intelligibeln Welt alle Gegenstände gehören, die weder jemals selbst in der Erfahrung angeschauet, noch auch nur als in einer Anschauung möglich gedacht werden können; so würde in der That ein jeder Beweis für das Daseyn irgend eines Dinges, das sich außer der Sinnenwelt befände, für unzureichend erklärt werden müssen.

An-

Anschauungen also waren nur für die Sinnlichkeit möglich; der Verstand hingegen denkt sie. **Denken** aber heißt die Vorstellungen in einem Bewußtseyn vereinigen und sie unter Begriffe ordnen, oder **urtheilen**. Also ist **denken** und **urtheilen** einerley. So wie nun vor aller Anschauung selbst etwas vorhergehen mußte, welches die Anschauung erst möglich machte, nemlich die Formen derselben, Raum und Zeit, so muß auch dem Denken etwas a priori zum Grunde liegen; und weil das Denken erst durch Begriffe möglich wird, so sind die Begriffe eben so die Form des Verstandes, wie Raum und Zeit die Formen der Sinnlichkeit. So wie ferner alle Zeiten und alle Räume, worinnen jemals bestimmte Gegenstände als modificirt angeschauet werden können, in dem einzigen unendlichen Raum und in der einzigen unendlichen Zeit begriffen sind, so daß die Theile ohne das vorhergegangene Ganze ganz unmöglich wären, und wie eben deshalb Raum und Zeit Bedingungen a priori sind; so muß es auch Begriffe geben, worunter alle übrigen Begriffe stehen, welche allen Gedanken zum Grunde liegen, und die vor allen vorhergehen. Denn nicht alle Begriffe

sind Begriffe a priori, sondern die mehresten sind Erfahrungsbegriffe, das sind solche, welche sich wirklich schon auf Anschauungen bezogen, und dadurch entweder allgemeine oder individuelle Begriffe geworden sind. Diese haben also ihren Gegenstand oder ihre Merkmale aus Erfahrungen entlehnt, und sind nicht reine Begriffe. Sie würden aber selbst nicht möglich seyn, wenn ihnen nicht solche zum Grunde lägen, die gar keinen Gegenstand und gar kein Merkmal in irgend einer Anschauung oder Erfahrung haben, und die also nicht die Materie, sondern die bloße Form betreffen. Wir finden daher in allen unsern Erfahrungen Begriffe, welche keine Erfahrungsbegriffe sind, die wir auch ohne alle Erfahrung allenthalben zum voraussetzen, z. B. **Ursach, Substanz, Vielheit** u. s. w. Da nun diese Begriffe durch Erfahrung schlechterdings nicht in unsere Seele können gekommen seyn, so müssen sie schon a priori im Verstande liegen. Es kommt also nur darauf an, diese Begriffe vollständig ausfindig zu machen. Die vollständige Summe derselben muß alle Elementartheile des reinen Verstandes vollkommen enthalten, und es muß kein Begriff mehr können gefunden werden, der

ihnen beyzufügen wäre. Aber eben, weil diese reinen Begriffe bloß die Form des Denkens enthalten; so haben sie auch gar keine objektive Bedeutung, wenn sie sich nicht auf Gegenstände beziehen; und da Gegenstände bloß durch Anschauung gegeben sind, so müssen sie sich auf Anschauungen beziehen, wenn sie für uns eine reelle Kenntniß bewirken sollen *). Die Philosophen haben sich von jeher bemüht, von den gemeinen Erkenntnissen die Begriffe abzusondern, welche keine Erfahrung zum Grunde haben, und sich doch in allen Erfahrungskenntnissen finden. Dies konnte ihnen auch so schwer nicht werden; sie verfuhren hier, wie die Grammatiker, die aus einer schon existirenden Sprache die Regeln heraus suchen. Denn da welche da sind; so müssen sie sich auch finden lassen. Aber mehrere Schwierigkeit kostete es, die reinen Begriffe alle heraus zu suchen, so daß man mit völliger Gewißheit wissen kann, daß keiner ent-

*) Durch dergleichen Betrachtungen muß auch der längst geführte und bis zum Ekel wiederholte Streit über die angebohrnen Ideen ein ganz andres Ansehen erhalten, und auf einmal zu der völligen Entscheidung gebracht werden können.

entgangen sey, indem man die Gründe angiebt, warum nun gerade so viel und nicht mehr und nicht weniger statt finden können. Dies hatte man bisher umsonst gesucht. Aristoteles trug zwar dergleichen Elementarbegriffe unter dem Namen der Kategorien zusammen, allein sie waren blos rhapsodisch aufgegriffen, so daß es auch die Philosophen für eine sehr unwichtige Entdeckung hielten, indem sie nicht wußten, was sie mit diesen Kategorien anfangen sollten. Es war dem Scharfsinne eines Kants aufbehalten, diesen Wink zu benutzen und der menschlichen Erkenntniß ihre feste Grenze anzuweisen, und dadurch gleichsam alle Streitigkeiten über das, was man wissen und nicht wissen kann, auf einmal zu enden. Es macht diese Entdeckung das Hauptmoment seiner Kritik aus, und ob es gleich unmöglich ist, alle Gründe davon auf einigen Blättern auszuführen; so will ich doch einen Versuch machen, Ihnen das Resultat davon ganz kurz, aber deutlich vorzutragen.

Es kommt nemlich darauf an, ein Principium zu finden, nach welchem sich der Verstand völlig ausmessen läßt, und nach welchem die Formen, unter welchen alle Handlungen

gen des Verstandes nothwendig stehen müssen, vollzählig und bestimmt angegeben werden können. Denn diese Formen der Handlungen des Verstandes müssen nothwendig auch auf die reinen Begriffe führen. Denn alle Handlungen des Verstandes sind nur durch Begriffe möglich, und so viel es also ursprüngliche Formen der Verstandeshandlungen giebt; so viel reine Begriffe muß es auch geben. Denn man setze, es gebe einen Begriff mehr, so würde dieser zu keiner Verstandeshandlung gebraucht werden können, weil diese doch unter irgend einer Form stehen müßte, und der Begriff könnte also nicht zum Denken gebraucht werden, welches absurd ist. Man setze aber, es gebe einen weniger, so würde es Verstandeshandlungen geben, in welchen kein Begriff und keine Einheit wäre; dies ist aber ein Widerspruch. Denn die Verstandeshandlungen bestehen allein darinnen, daß die mannichfaltigen Vorstellungen unter eine gemeinschaftliche geordnet werden, wornach sie eben ihren Rang unter dieser oder jener Form erhalten. Es würde also alsdann jene Form ganz leer seyn und nie Handlungen unter ihr begriffen werden; welches ebenfalls nichts ist.

Es findet sich nun wirklich eine solche Verstandeshandlung, welche alle übrigen enthält. Diese besteht in dem **Urtheilen.** Alle Handlungen des Verstandes lassen sich auf Urtheile zurückführen, so daß also der Verstand ein **Vermögen zu urtheilen** ist. Unter einem Begriff sind mehrere Vorstellungen enthalten, welche von verschiednen Gegenständen gelten, und er bezieht sich als das Prädikat eines möglichen Urtheils auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbekannten Gegenstande. So gehört z. B. der Wein unter den Begriff Getränke. Metall unter den Begriff Körper. Körper und Getränke sind also dadurch Begriffe, daß unter ihnen andre Vorstellungen enthalten sind, vermittelst welcher sie sich auf Gegenstände beziehen können. Metall ist ein Körper. Wein ist ein Getränke. Untersucht man die Kenntniß des Menschen, so stößt man zuletzt auf Begriffe, die nicht aus der Erfahrung kommen können und unter welchen alle übrigen stehen. Dergleichen reine Begriffe oder Kategorien giebt es nun gerade so viel, als es verschiedene Arten von Urtheilen giebt. Man betrachtet aber bey der Form der Urtheile

1) Ihre Qualität, und dann sind sie entweder bejahende oder verneinende, oder unendliche.

2) Ihre Quantität, und dann sind sie entweder allgemeine, besondere, oder einzelne.

3) Ihre Relation, und dann sind sie entweder kategorische, hypothetische, oder disjunktive.

4) Ihre Modalität, nemlich problematische, assertorische und apodiktische.

Die reinen Verstandesbegriffe, oder wie sie Hr. Kant mit dem Aristoteles nennt, die Kategorien zerfallen nun gerade in eben so viel Klassen, weil zu jeder Verstandeshandlung, oder, welches einerley ist, zu jedem Urtheile nothwendig ein reiner Begriff gehört, und jene Form also auf den Kategorien beruhet. Sie sind:

1) die der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit.

2) die der Qualität: Realität, Negation, Limitation.

3) die der Relation: Substanz, Ursache, Gemeinschaft.

4) die der Modalität: Möglichkeit, Daseyn, Nothwendigkeit.

Diese vier Hauptbegriffe, nebst den zwölf Begriffen, die ihre Bestandtheile ausmachen, enthalten den Vorrath aller Stammbegriffe, welche a priori in unserm Verstande liegen, und aus denen alle unsere möglichen Erkenntnisse zusammengesetzet werden müssen. Sie erschöpfen also das ganze Verstandesvermögen, und daß es deren gerade nur so viel, und warum nicht mehr und nicht weniger geben könne, zeiget die logische Eintheilung der Urtheile. Denn so vielerley Arten von Urtheilen es giebt, wenn man sie bloß der Verstandesform nach betrachtet, ohne auf ihren Inhalt zu sehen, so viel müssen auch reine Begriffe im Verstande seyn, weil ein Begriff nichts anders ist, als ein Prädikat zu einem möglichen Urtheile. Allein da diese reinen Verstandesbegriffe die bloße Form des Denkens betreffen, so sind sie an sich ganz leer und haben gar keine Bedeutung. Sollen sie uns zu einer Erkenntniß verhelfen; so müssen sie sich auf Gegenstände beziehen,

und da schon in dem Vorigen ausgemacht ist, daß der Verstand uns keine Gegenstände geben kann, sondern allein die Sinnlichkeit durch Anschauungen; so müssen sich diese Begriffe a priori auf Anschauungen beziehen, wenn sie zur Erkenntniß werden sollen. So geben also Anschauungen und Begriffe nur zusammen eine Erkenntniß z. B. die Sonne erwärmt den Stein. Wenn Sonne und Stein bloße Anschauungen blieben, so würde nie eine Erkenntniß oder ein Urtheil zu Stande kommen. Indem ich aber die Sonne unter den Begriff der Ursach bringe; so entsteht ein Erfahrungsurtheil, welches unmöglich hätte entstehen können, wenn der Begriff von Ursach nicht darauf wäre bezogen worden. Diese reinen Begriffe a priori sind also zwar bloß etwas Subjektives in unserm Verstande. Allein so fern sie die Formen unsers Denkens sind, ohne welche kein Gegenstand gedacht werden kann, so fern müssen sie sich nothwendig auf alle Anschauungen beziehen und müssen nothwendige Prädikate aller Gegenstände unserer Sinnlichkeit werden, wenn wir sie erkennen sollen, und insofern schreiben wir ihnen objektive Realität zu. Ohne diese Beziehung ist also gar keine Wahrnehmung und

gar keine Erfahrung möglich. Alles was daher ein Gegenstand möglicher Erfahrung seyn soll, muß nicht nur im Raume und in der Zeit seyn, sondern ihn muß auch von jeder Klasse der reinen Verstandesbegriffe einer nothwendig zukommen, weil ohne dem der Gegenstand gar nicht wahrgenommen nicht über ihn geurtheilt werden könnte und also überall keine Erfahrung möglich wäre.

Hiermit ist also der Skepticismus des David Hume auf einmal widerlegt. Denn wollte man, wie Hume annehmen, daß z. B. der Begriff von Ursach keine nothwendige Beziehung auf Gegenstände hätte, sondern daß er als ein bloßes Phantom durch lange Gewohnheit erzeugt worden wäre und also doch bey irgend einem sich auch nicht finden könnte; so müßte man überhaupt alle Erkenntniß sinnlicher Gegenstände, d. i. die Möglichkeit der Erfahrung selbst leugnen, weil ohne jene Begriffe auch nicht eine einzige Erkenntniß möglich ist, und ein Mensch, in dem der Begriff Ursach und alle obenbenannten Kategorien nicht lägen, würde überall gar nichts erkennen können. Es würde keine Vereinigung des Mannichfaltigen, d. h. kein Urtheil und keine

Er-

Erkenntniß überhaupt statt finden. Hume müßte also erweisen, daß ohne jene Begriffe doch eine Erkenntniß möglich wäre, er müßte die Möglichkeit zeigen, daß eine Erfahrung allgemeine Nothwendigkeit voraussetzen könnte, welches er nie bewerkstelligen kann. Anstatt also, daß, wie Hume meinte, unsre Begriffe nur Abbildungen unsrer sinnlichen Eindrücke seyn sollen, sind sie es vielmehr, durch deren Verknüpfung mit Gegenständen die Erfahrung selbst erst möglich wird. Auf der andern Seite ist keine Rettung gegen die Humischen Zweifel, wenn man mit diesen Begriffen über das Gebiet der Erfahrung hinausgehen und ihnen Realität zuschreiben will, so oft sie Objekte bezeichnen, ohne auf Anschauungen bezogen zu werden. Denn hier findet sich nirgends ein Gegenstand, und also überall nichts, welches die wilden Ausschweifungen der Phantasie einschränkte, die, so bald sie nur gedacht werden können, auch vollgültigen Anspruch auf Möglichkeit machen können, indem der Prüfstein der Wahrheit in Begriffen allein der Satz des Widerspruchs ist. Und so hätten wir in der That keine Waffen, womit wir die ungeheuern Hirngeburten des Philo (in Hume's Ge-

sprächen über die natürliche Religion) angreiffen könnten.

Es entsteht aber hier die Frage, **wie reine Verstandesbegriffe** auf Gegenstände bezogen und wie diese unter jene gebracht werden können? — Denn wenn ich einen Gegenstand unter einen Begriff summiren will, so muß der erstere mit dem letztern gleichartig seyn, d. h. es müssen in dem Begriffe die Prädikate seyn, welche auch in dem Gegenstande zu finden sind. Ein Teller wird unter dem Begriffe **Cirkel** deshalb gefaßt, weil sich an dem Teller die Prädikate des Cirkels, nemlich die Rundung, findet. Metall gehört unter den Begriff Körper, weil alle Prädikate des Körpers sich an dem Metalle finden, als Theilbarkeit, Undurchdringlichkeit, u. s. w. Aber wie können Erscheinungen unter Verstandesbegriffen stehen, da jene bloß aus der Sinnlichkeit, diese aber allein aus dem Verstande, als so verschiednen und ganz heterogenen Quellen, entspringen.

Es giebt aber wirklich etwas, das ihnen beyden gemein ist, und wodurch sie also zusammen verknüpft werden können. Dieses ist

nem-

nemlich die Zeit. Denn die Zeit ist erstlich eine Anschauung a priori und zweytens die formale Bedingung aller Erscheinungen überhaupt. Sie beruhet also auf einer Regel a priori und ist auch allgemein oder muß ein Prädikat aller Erkenntnisse und aller Begriffe von Erfahrungen in der Sinnenwelt seyn, und diese beyden Prädikate hat sie mit jedem Verstandesbegriffe gemein und ist also mit ihnen gleichartig. Da aber auch die Zeit die Form aller Erscheinungen ist, und also ihre Prädikate allemal in ihr enthalten sind, so ist sie auch mit der Erscheinung gleichartig. Die Zeit ist also dasjenige, worunter so wohl Begriffe als Erscheinungen stehen, und die Beziehung eines reinen Verstandesbegriffs auf eine Erscheinung ist nie anders möglich, als vermittelst der Zeitbestimmung. Sollen also die reinen Begriffe Bedeutung erhalten, sollen sie nicht ganz leer und unbrauchbar seyn, so muß man ihnen Prädikate der Zeit beylegen, wodurch sie ganz allein auf wirkliche Gegenstände angewendet werden können. So ist mit dem Begriffe der Substanz gar nichts zu machen, wenn man sich nicht dieselbe als etwas bleibendes und beharrliches in der Zeit denkt. Denn wenn

ich auch sage, daß sie ein Subjekt sei, das nicht wieder das Prädikat eines andern ist; so weiß ich doch gar nicht, wie ich diesen Begriff auf irgend einen Gegenstand beziehen soll, indem zwischen einem solchen Begriffe und den Erscheinungen nicht das geringste Gleichartige ist.

Fünfte Vorlesung.

Fortsetzung.

L. Das System, daß Sie uns einige Stunden her vorgetragen haben, fängt mir immer mehr und mehr an zu gefallen. Es scheint mir alles so natürlich, alles mit der Erfahrung so übereinstimmend, daß ich kaum begreiffe, wie man nicht schon längst darauf verfallen ist. Besonders scheint mir der Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit sehr wichtig und zugleich sehr wahr. Ich habe die Mendelssohnsche Schrift gestern nach ihrer Vorlesung wieder durchgelesen und finde, daß er immer noch die Vernunfterkenntniß von der Sinnenerkenntniß bloß der Form nach unterscheidet, indem er der Vernunft das Geschäft giebt, die Gefühle durch die sinnlichen oder deutlichen Erkenntnisse aufzulösen. (S.45.) Aber jetzt scheint es mir offenbar zu seyn, daß die sinnlichen Vorstellungen von den Verstandesvorstellungen nicht blos der Form, sondern auch dem Ursprunge nach verschieden

 sind.

sind. Deutlichkeit und Undeutlichkeit scheinen mir vielmehr Prädikate zu seyn, welche beyderley Vorstellungen unter gewissen Umständen zugeschrieben werden können. Auch rechnet er das Bewußtseyn mit zur sinnlichen Erkenntniß; und da er jede undeutliche Erkenntniß sinnlich nennt, so muß er freylich auch einige Schlüsse, Urtheile u. s. w. zur sinnlichen Erkenntniß rechnen. Er gesteht indessen selbst, daß sich keine bestimmte Grenze finden lasse. (45) Nach unserm System aber, dünkt mich, fallen alle diese Schwierigkeiten weg. Auch ist es nicht nöthig, eine dritte Klasse von Erkenntnißvermögen anzunehmen, durch welches man eine Aussenwelt wahrnehmen soll, wozu ich kaum einen Theilungsgrund finden kann. Sinnliche Vorstellungen bleiben daher sinnlich, und intellektuelle intellektuell, sie mögen klar oder dunkel, deutlich oder undeutlich seyn. Die Vorstellungen von Recht und Unrecht, Tugend und Laster können bey dem einen deutlich, bey dem andern undeutlich seyn, aber sie bleiben deshalb immer intellektuell und können unter keiner Bedingung sinnlich heißen, wenn man nicht erst willkührlich das Wort sinnlich bestimmen will. Hingegen ist die Vorstellung eines Hauses oder

eines

eines Berges sinnlich, wenn ich auch alle Winkel desselben aufs deutlichste anschauete. Was im Begriffe deutlich ist, kann oft in der Anschauung sehr undeutlich seyn, und was in der Anschauung deutlich ist, kann oft im Begriffe sehr undeutlich seyn. Ein Wilder, der ein schönes Haus sieht, kann eine sehr deutlich sinnliche Vorstellung davon erhalten, wenn er gute Sinne hat, aber er hat deshalb keinen Begriff davon, weiß weder seinen Zweck noch seine Schönheiten, Bequemlichkeiten u. s. w. zu bestimmen.

„Sie haben diesen Unterschied sehr gut gefaßt. Es ist gewiß, daß aus dem bisherigen fälschlich angenommenen Grundsatz, als ob sich alle sinnlichen Vorstellungen auf Verstandesbegriffe reduciren ließen, große Verwirrungen in der Philosophie entstanden sind, weil man zuletzt nothwendig auf den Irrthum gerathen mußte, als ob dem Verstande eben so gut, wie der Sinnlichkeit, Gegenstände gegeben wären, auf welche Meinung sich allein alle Beweise stützen, welche a priori für das Daseyn irgend eines Dinges, das nicht Erscheinung ist, geführet werden. Aber eben so wich-

tig ist die zweyte Entdeckung des Hrn. Kants, welche die Verbindung der reinen Begriffe mit den Erscheinungen oder ihre gegenseitigen Beziehungen erklärt. Denn nun läßt sich nicht nur jeder Kategorie ein vollkommen verständlicher Sinn geben, sondern man wird auch alle Grundsätze des reinen Verstandes zusammen setzen können, welche die apodiktische Gewißheit a priori bey sich führen, daß alle Erkenntnisse des Menschen ihnen nothwendig gemäß seyn müssen, und daß der Mensch schlechterdings kein wirkliches Ding erkennen kann, welches jenen Grundsätzen nicht unterworfen sey. Wir werden also dadurch Axiomen erhalten, welche jeder Mensch nothwendig als wahr und zugleich als vollständig erkennen muß; so daß sich kein einziger Grundsatz ausfindig machen läßt, der ihnen noch beygesellt werden könnte. Bevor wir aber diese Axiomen selbst zusammensetzen, muß ich noch einer Eintheilung der Sätze überhaupt erwähnen, die zu deutlichem Verständniß sehr nothwendig ist.

Die Urtheile sind nemlich entweder von der Art, daß das Prädikat schon auf eine versteckte oder offenbare Art in dem Subjekt liegt,

und alsdann wird das Subjekt durch die Prädikate bloß erläutert; und sobald der Begriff des Subjekts richtig und wahr ist, so ist auch das Urtheil richtig und wahr. Dergleichen Urtheile, die sonst auch wohl identische oder nothwendige heißen, nennt Hr. Kant mit einem weit passendern Namen analytische, weil sie den Begriff des Subjekts bloß analysiren; **Oder** es sind solche Urtheile, in welchen dem Subjekte ein Prädikat beygelegt wird, welches nicht im Subjekt mit begriffen ist, wodurch also etwas zum Subjekte noch hinzu kömmt, oder der Begriff desselben erweitert wird, und alsdann nennt er sie synthetische. So ist z. B. der Satz: Ein Körper ist ausgedehnt, analytisch, denn das Prädikat ausgedehnt, ist schon mit in dem Begriffe des Körpers enthalten; daher sind alle analytische Urtheile, Urtheile a priori, d. h. man braucht keine Erfahrung, um die Richtigkeit derselben zu erweisen, sobald nur der Begriff des Subjekts, der demungeachtet auf Erfahrung beruhen kann, als wahr angenommen wird. Ihr Probierstein ist allein der Satz des Widerspruchs. Denn da in einem Subjekte nicht widersprechende Prädikate seyn können; so kann das Prädikat

unmöglich darinnen statt finden, wenn es den übrigen widerspricht. Nimmt man hingegen einen synthetischen Satz z. B. der Garten ist rund; so steckt das Prädikat rund gar nicht in dem Begriffe eines Gartens, und andere Prädikate, die dem Prädikate rund widersprechen, könnten dem Begriffe, Garten, eben so gut beygelegt werden, z. B. eckicht, oval u. s. w. Nun dürfen zwar alle mögliche Prädikate, die ich dem Garten beylege, dem Begriffe eines Gartens nicht widersprechen, und müssen also dem Satze des Widerspruchs gemäß seyn, aber er ist kein Probierstein für die Richtigkeit dieses oder jenes bestimmten Urtheils. In dem angeführten Urtheile kann ich mich allein durch die Erfahrung (meine eigene oder eines andern) von dessen Richtigkeit überzeugen. Ich sehe ihn, ich messe ihn aus u. s. w. Wie also synthetische Erfahrungsurtheile möglich seyn, sieht man leicht ein. Sie geschehen a posteriori durch das Zeugniß der Erfahrung. Ich habe also hier ein Mittel, wodurch ich das Prädikat mit dem Subjekt verknüpfen kann, nemlich meine Erfahrung. Aber, wenn nun synthetische Urtheile a priori gefällt werden sollen, wie dann? Welches ist dann das Mit-

tel

tel der Verknüpfung des Subjekts mit dem Prädikate? Dergleichen Urtheile sind wirklich in Menge in unsrer Erkenntniß z. B. jedes Ding hat seine Ursache. Es ist ein Gott ꝛc. Es fragt sich also, mit welchem Rechte wir dieses thun. Denn analytisch sind obige Urtheile nicht; denn alsdann würden es bloße Tavtologien seyn, und man hätte immer erst die Richtigkeit der Begriffe zu erweisen. Aus der Erfahrung können sie auch nicht erkannt werden. Denn aus der Erfahrung erkenne ich wohl, was da ist, aber nicht, was seyn muß. Ueberdem ist Gott z. B. ein Objekt, welches nie in einer Erfahrung angeschauet werden kann. Wie können wir also von der Richtigkeit solcher synthetischen Urtheile a priori überzeugt seyn? — Die Auflösung dieser Frage macht den Hauptgegenstand der Kantischen Kritik aus. Hier will ich nur einiges davon erwähnen zu gegenwärtigem Zwecke.

Die Grundsätze, welche wir aus den oben festgesetzten Kategorien herleiten, sind insgesammt synthetisch. So wie nun aber die Kategorien selbst völlig leer und ohne Bedeutung waren, wenn sie nicht vermittelst der Zeit auf

Erscheinungen bezogen wurden; so werden auch alle Grundsätze und Urtheile, die man aus ihnen zusammensetzt, völlig leer und ohne Bedeutung seyn, wenn sie nicht auf Erscheinungen gehen. Wenn man z. B. sagt: Jedes Ding hat seine Ursache, und man versteht unter Ding nicht bloß Erscheinungen, sondern Dinge an sich, denen also die Prädikate der Zeit gar nicht zukommen; so ist der Satz ganz leer und unbrauchbar für uns. Denn Ursach und Wirkung ohne Succeßion oder ohne die Zeitbedingung ist für uns gar nicht denkbar. Dieses führt uns aber unmittelbar zu der wichtigen Entdeckung, daß alle Grundsätze, die wir aus den Kategorien bilden, nur in so fern objektive Gültigkeit für uns haben können, als durch sie Erscheinungen möglich werden, und dadurch wäre also das Räthsel gelöst, wie synthetische Sätze a priori möglich sind, nemlich nur in so fern sie nothwendige Bedingungen der Erfahrung sind. Alle Erscheinungen müssen daher unter ihnen stehen, und ohne sie wäre überhaupt keine Erkenntniß möglich. Sobald man sie aber auch über die Grenze der Erscheinung ausdehnen und die Kategorien zu Prädikaten der Dinge an sich machen will, so verlieren sie

allen Werth für uns. Nach der gegebenen Tafel der Kategorien lassen sich nun folgende reine synthetische Grundsätze festsetzen.

1) **Grundsatz der Quantität: Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen.**

Extensiv heißt die Größe, wenn die Vorstellung des Ganzen erst durch die Vorstellung der Theile möglich wird. Nun ist die reine Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum oder die Zeit, in beyden aber ist die Vorstellung des Ganzen erst durch die Vorstellung der Theile möglich, z. B. ich kann mir keine Linie vorstellen, ohne sie erst in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punkte an alle Theile nach einander zu erzeugen, und eben so kann ich mir keine Größe vorstellen, ohne erst durch den succeßiven Fortgang von einem Augenblick zum andern jeden Zeittheil, den sie enthält, zu erzeugen. Also sind alle Erscheinungen ihrer Anschauung nach extensive Größen.

Was also von den extensiven Größen, von Zeit und Raum überhaupt gilt, das muß auch

von

von allen Gegenständen gelten, die sich im Raum und der Zeit finden. Hierauf beruht alle Anwendbarkeit der reinen Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung, so daß alles, was jene lehrt, auch auf das genaueste von diesen gelten muß, z. E. die unendliche Theilbarkeit, und alle Sätze der Arithmetik und Geometrie. Reine Mathematik ist also dadurch möglich, daß ich die Sätze derselben, da sie die bloßen Formen der Sinnlichkeit betreffen, a priori anschauen kann, und ihre Anwendbarkeit dadurch, daß alles, was von den Formen der Sinnlichkeit gilt, auch von den Erscheinungen selbst nothwendig gelten muß. Dieser Grundsatz wird also dadurch möglich, daß durch ihn die Zeit erzeugt wird, oder die Zeit erst entsteht, indem das Mannichfaltige einer jeden Anschauung succeßive apprehendirt werden muß. Wollte man diesen Grundsatz so weit ausdehnen, daß man sagen wollte: **Alle Dinge** haben eine extensive Größe, so würde man den Raum als etwas den Dingen inhärirendes betrachten und also den Raum und die Erscheinungen für Dinge an sich ausgeben, welches mit nichts erwiesen werden kann. Wollte man aber das Prädikat des Raums wegdenken: so ent=

enthielte der Satz einen Widerspruch und hätte überall keinen Sinn.

2) Grundsatz der Qualität: In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht (realitas phaenomenon), eine intensive Größe oder einen Grad.

Extensive Größe kann nur durch die Addition mehrerer Einheiten entstehen. Jede einzelne Empfindung aber erfüllt nur einen Augenblick, und hat also keine extensive Größe. Indessen ist jede Empfindung einer Vereinigung fähig, so daß sie abnehmen und allmählig ganz verschwinden kann. Dasjenige nun, was in der empirischen Anschauung der Empfindung korrespondirt, heißt Realität in der Erscheinung, und, was dem Mangel derselben entspricht, Negation. Also sind zwischen der Realität in der Erscheinung, und zwischen der Negation viele mögliche Zwischenempfindungen, die immer kleiner werden, bis sie endlich null werden, d. i. das Reale in der Erscheinung hat eine Größe, die aber nicht extensiv ist, sondern als eine Einheit wahrgenommen wird,

d. h.

d. h. eine intensive Größe oder einen Grad, z. B. jede Farbe hat einen Grad, der, so klein er auch seyn mag, doch niemals der kleinste ist. So ist es auch mit der Wärme, Schwere, Elasticität u. s. w. denn wäre kein Grad der Realität da, so würde ihr niemals eine Empfindung entsprechen können, und würde selbst keine Erscheinung und also für uns kein Gegenstand der Erkenntniß seyn. Realität zeigt also ein Seyn in der Zeit an, und jede Empfindung muß in der Zeit erzeugt werden durch einen stetigen Fortgang, indem man von der Empfindung, die eine gewisse Größe hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben herabgeht oder vom Nichtseyn der Empfindung bis zu einer gewissen Größe derselben hinaufsteigt. Es ist also keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Reellen bewiese, und es kann daher aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume und der leeren Zeit geführt werden. Denn der gänzliche Mangel des Reellen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden, weil sich das, was nicht ist, gar nicht erfahren läßt, und, zweytens, kann man ihn auch nicht daraus schließen, weil eine Erscheinung einen

größern

größern Grad der Realität hat, als die andre, und nicht jeder Grad mit unsern Sinnen wahrzunehmen ist. Denn wenn auch die extensive Größe der Anschauung dieselbe bleibt, so kann doch die intensive Größe derselben durch unendliche Stufen abnehmen und es muß also unendlich verschiedene Grade geben, mit welchen Raum und Zeit angefüllt sind. So kann eine Ausspannung, die einen gewissen bestimmten Raum erfüllt, z. E. Wärme, in ihrem Grade ins Unendliche abnehmen und dennoch mit diesen kleinern Graden den vorigen Raum eben so wohl anfüllen, als vorher, ohne den kleinsten Theil dieses Raums leer zu lassen. Ich kann also niemals schliessen, daß da nichts Reales sey, wo der Grad nicht so stark ist, daß er in mir eine Empfindung verursacht, weil die subjektive Beschaffenheit meines Sinnes kein Grund ist auf alle, auch noch feinere Sinne zu schließen.

3) Grundsätze der Relation. Dieses sind die Regeln, welche das Verhältniß der Erscheinung in der Zeit bestimmen; denn da die Zeit die Form aller Erscheinungen ist, so können die Erscheinungen ihrem Daseyn nach nicht anders bestimmt werden, als in so fern wir uns ihres Verhältnisses unter einander in der

Zeit bewußt sind. Die Erscheinungen sind nicht Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen in uns. Nun gehören alle unsere Vorstellungen, sie mögen entspringen wie sie wollen, als Modificationen der Seele zum innern Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse der **Zeit** unterworfen. In dieser müssen sie alle geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden. Der Grund dieser Verknüpfung und dieses Zusammenhanges kann nicht außerhalb dem erkennenden Wesen liegen, sondern es müssen sich in ihm selbst gewisse Vermögen finden, die eine solche Verknüpfung möglich machen, und die allen unsern Erkenntnissen **Einheit** geben. Denn ohne Vereinigung des Mannichfaltigen in einem Bewußtseyn ist gar keine Erkenntniß einer Erscheinung möglich, denn jede Erscheinung enthält etwas Mannichfaltiges in sich. Wenn nun das Gemüth das Mannichfaltige nicht durchlief, es zusammenfaßte, und die mannichfaltigen Wahrnehmungen in einem Bewußtseyn vereinigte, so würde gar keine Erkenntniß entstehen können, indem jede Vorstellung, die nur in einem Augenblicke enthalten ist, absolute Einheit, mithin niemals Erscheinung seyn könnte. Diese Verknüpfung

der

der Erscheinungen ist also nothwendig, wenn sie erkannt werden sollen. Die Verknüpfung selbst aber muß nach gewissen Regeln a priori geschehen. Denn Erfahrung kann sie nicht an die Hand geben, weil erst durch sie Erfahrung entsteht. Denn Erfahrungserkenntniß setzt Materie voraus. Diese Materie muß in der Zeit geordnet seyn; die Regeln der Ordnung müssen in der Materie liegen. Nun ist die Materie unsrer Erfahrungskenntnisse Anschauung. Anschauungen aber sind Vorstellungen in uns; also müssen auch die Regeln oder ihre Form, in der sie geordnet sind, nebst ihren Gesetzen in uns liegen. Es muß also gewisse Regeln a priori für die Erfahrung geben, unter welchen alle Erscheinungen ihrem Daseyn nach stehen, und nach welchen ihr Verhältniß unter einander in der Zeit bestimmt werden kann.

Alles also, was in der Zeit wahrgenommen wird, muß unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung, die a priori da sind, stehen. Dadurch aber soll weiter nichts als Einheit der Erfahrung entspringen und sie sollen uns jedesmal lehren, wie das Daseyn einer Erscheinung

nothwendig mit der andern verbunden sey. Solcher Regeln kann es aber nicht mehr als drey geben, weil es nur drey Arten in der Zeit zu existiren überhaupt giebt. Es ist nemlich entweder etwas zu aller Zeit, oder zu verschiedenen Zeiten, oder zu einerley Zeit, Beharrlichkeit, Folge, Zugleichseyn. Hieraus werden sich also auch drey Regeln zusammensetzen lassen, wornach allen Erscheinungen ihr Daseyn in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann. Sie sind folgende:

I.

Grundsatz der Beharrlichkeit.

Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare (Accidenz) als eine bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiret.

Denn alle Erscheinungen sind in der Zeit. Sie sind aber entweder nach einander, oder zugleich. Wir nehmen aber das mannichfaltige, woraus jede Erscheinung zusammengesetzt seyn muß, jederzeit nach und nach, succeßiv wahr.

Weil also unsere Wahrnehmung immer wechselnd ist, so können wir dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannichfaltige, als Gegenstand der Erfahrung **zugleich** sey, oder **nach einander** folge, wo nicht an ihr etwas zum Grunde liegt, was **jederzeit** ist d. i. etwas **Beharrliches**, von welchem aller Wechsel und alles Zugleichseyn nur so viel Arten seyn, wie das Beharrliche existirt. Ich weiß nicht, ob Ihnen dieses verständlich seyn wird.

L. Mich dünkt, ich habe die Ideen gefaßt. Ich will versuchen sie auf ein Beyspiel anzuwenden. Körper ist eine Erscheinung. In der Vorstellung davon muß ich zweyerley von einander unterscheiden, die Substanz oder das Beharrliche und das Wandelbare. Alle Prädikate, die ich dem Körper beylege, gehören zu den Accidenzien, z. B. Farbe, Gestalt, Undurchdringlichkeit, Biegsamkeit, Härte 2c. dächte ich diese Prädikate alle für sich, so daß ich sie nicht in einer Vorstellung vereinigte, die nicht mehr Prädikat ist, so würde ich nie die Vorstellung von einem Körper erhalten. Sollen die Prädikate also einen Sinn erhalten und den Begriff Körper ausmachen; so muß

ich sie in einer Substanz vereinigt gedenken, d. h. ich muß sie an dem Körper denken. Diese Substanz aber existirt nicht außer mir, sondern es ist eine bloße Beziehung des reinen Begriffs (der Kategorie) Substanz auf eine Anschauung, und macht, daß ich mir die Prädikate in derselben vereinigt in einem Subjekte vorstelle, obgleich nichts gegeben ist, was diesem Begriffe außer der Vorstellung korrespondirte, und deshalb wird es auch nur ein phaenomenon substantiatum genannt, zum Unterschiede des eigentlichen Objekts, das uns gar nicht gegeben werden kann. Auf diese Art kann ich von jedem Dinge sagen, es sey eine Substanz, sofern ich es von bloßen Prädikaten und Bestimmungen der Dinge unterscheide, und diese Substanz muß nothwendig beharrlich seyn, d. h. sie muß so lange da seyn, als die Erscheinung da ist. Sobald die Substanz nicht mehr ist, ist auch die Erscheinung nicht mehr, und wenn gar keine Substanz wäre, könnte auch keine Erscheinung seyn. Ein Baum ist eine Substanz und alle zugleichseyende und auf einander folgende Bestimmungen sind nur so verschiedene Arten, wie der Baum existirt, aber unerachtet derselben bleibt er im-

mer ein Baum, und alle Veränderungen gehen mit dem Baume (als der Substanz) vor. Der Baum ist groß, hat Aeste, Zweige, Blätter, blühet, verwelkt, verdorrt u. s. w. Wären diese Prädikate und Veränderungen an nichts Beharrlichem, so daß ich mir also dieselben nicht an einem Subjekte vorstellen könnte, so würde ich dabey gar nichts denken; denn blühen ist nichts, wenn nicht Etwas da ist, das da blühet, und verwelken ist nichts, wenn nicht etwas da ist, das da verwelkt. Der Baum ist also hier die Substanz, an welcher ich mir alle seine Zustände vorstelle.

„Richtig. Es giebt nemlich nur zwey Zeitverhältnisse, Zugleichseyn und Aufeinanderfolgen, und das Beharrliche drückt eigentlich kein Verhältniß aus, sondern es ist die Bedingung, unter welcher jene Verhältnisse möglich sind, und alles Daseyn der Erscheinung muß sich beständig darauf beziehen. Denn der Wechsel trifft nicht die Zeit selbst, sondern nur die Erscheinung in der Zeit. Dadurch nun, daß etwas nach einander in verschiedenen Theilen der Zeitreihe ist, bekömmt es eine Dauer. In der bloßen Folge ist das Da-

seyn immer verschwindend und anhebend, und hat niemals die mindeste Größe oder Dauer, ohne welche aber gar keine Wahrnehmung möglich ist. Eine jede Zeitbestimmung setzt also das Beharrliche zum Voraus, und ohne das Beharrliche könnte man nie die mannichfaltigen Wahrnehmungen in ein Bewußtseyn vereinigen, d. h. es wäre ohne dasselbe keine Erfahrung möglich. Alles Daseyn also und aller Wechsel in der Zeit kann nur als eine Art der Existenz dessen was bleibt, des Beharrlichen, angesehen werden. In allen Erscheinungen ist deshalb das Beharrliche der Gegenstand selbst oder die Substanz (phaenomenon), alles aber, was wechselt, gehört nur zu der Art, wie die Substanzen existiren, d. h. zu ihren Bestimmungen. So nenne ich die Erscheinung Wachs Substanz, in so fern etwas in der Vorstellung immer wieder vorkommt, welches macht, daß sie Wachs ist; alles aber, was sich an demselben verändert und in der Substanz wechselt oder wechseln kann, heißt Accidenz oder das Wandelbare, ob z. B. das Wachs in dieser oder jener Gestalt, roth oder grün, in grosser oder kleiner Menge u. s. w. erscheint. Folgten in meiner Vorstellung diese Prädikate ganz

allein,

allein, ohne daß die Substanz zum Grunde läge, so würde ich überall nichts denken.

M. Aber auf diese Art würden doch auch Substanzen vergehen, welches wider die Voraussetzung zu seyn scheint, da angenommen wird, daß das Beharrliche zu aller Zeit da sey. Eine Blume verwelkt und wird Staub, so daß ich nicht mehr sagen kann: die Blume ist noch da, und so mit unzähligen andern Körpern, die wir doch alle Substanzen nennen?

„Dieses ist nur ein Beweis, daß wir eigentlich die Substanzen nicht kennen, sondern daß wir diesen Begriff bloß darauf in der Erfahrung beziehen, wo wir etwas Bleibendes antreffen, und denselben, je nachdem sie uns verschieden erscheinen, auch verschiedene Namen beylegen. Eine Blume vergeht, heißt daher nicht: die Substanz der Blume wird vernichtet, sondern das Wandelbare, welches machte, daß wir der Erscheinung den Namen Blumen beylegten, hat aufgehört zu seyn, und die Substanz der Blume existirt unter einer andern Gestalt, mit welcher sie auch einen andern Namen erhalten hat. Ich nenne daher Gold,

Stein, Holz u. s. w. Substanzen, in so fern ihnen etwas Beharrliches zum Grunde liegt. Wird das Holz in Asche, in Rauch ꝛc. verwandelt, so löst sich die reine Erscheinung des Holzes in mehrere auf, deren jede wieder einen Theil derer Substanzen enthält, woraus das Holz bestand, und das Beharrliche bleibt also, unter welcher Gestalt es auch immer erscheinen mag.

Man hat auch dieses von jeher so wohl in der Philosophie als im gemeinen Leben zum vorausgesetzt, ob man es gleich nicht erwiesen hat. Daß man das letztere unterließ, kam daher, weil man glaubte, ein Objekt aufzeigen zu müssen, welches der Kategorie Substanz entspräche, welches aber unmöglich ist, da wir bloße Erscheinungen erkennen; denn die Substanz im Raume erkennen wir nur durch Kräfte, die in dem Raume wirksam sind, indem sie entweder andre anziehen, oder zurückstossen, (Undurchdringlichkeit): sie ist also ein Inbegriff von lauter Relationen, andre Eigenschaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Substanz, die wir Materie nennen, ausmachen. Will man sich aber Substanz als

Ding an sich vorstellen, so darf nichts, was im Raume oder in der Zeit ist, d. h. keine Relation gedacht werden. Wir haben also gar kein Prädikat für sie, und sie ist nichts. Der Beweis muß aber leichter fallen, wenn man sich begnügt zu zeigen, daß ohne den Begriff der Substanz, den man bey jeder Erscheinung zum voraussetzt, keine Erfahrung möglich, und also die Beharrlichkeit nothwendig sey, weil alles Wandelbare darin muß gedacht werden, und die Erkenntniß des letztern ohne Voraussetzung des erstern nicht möglich ist.

Die alten Sätze: **Aus nichts wird nichts, und kein Etwas kann in Nichts verwandelt werden**, gründeten sich lediglich auf diese Voraussetzung des Beharrlichen, oder des immer währenden Subjekts, das allen Erscheinungen zum Grunde liegt. Es ist keine Erscheinung möglich ohne Voraussetzung des Beharrlichen, und keine Erscheinung vergeht, ohne daß das Beharrliche, die Substanz, bleibt. Man hätte aber dieser Sätze wegen nicht ängstlich seyn dürfen. Denn sie betreffen gar nicht die Dinge an sich, sondern bloße Erscheinungen, die demungeachtet von einer obersten Ursache abhängen können.

Die besondern Arten nun, wie die Substanz existirt, heißen Accidenzien, oder Bestimmungen der Substanz, das Wandelbare. Von diesen kann man nur eigentlich sagen, daß sie entstehen und vergehen, d. h. sie hören auf zu seyn, und es folgen andere. Der Wechsel trift also nur die Bestimmungen, nicht die Gegenstände selbst oder die Substanzen. Da aber bloße Bestimmungen vor sich gar nicht wahrgenommen werden können, und in der Folge derselben die Veränderung besteht, so kann auch die Veränderung nur an Substanzen wahrgenommen werden, und alles Entstehen und Vergehen kann bloßer Wechsel der Bestimmungen an dem Beharrlichen seyn. Denn nur die Substanz macht die Vorstellung von dem Uebergange aus einem Zustand in den andern und von Nichtseyn zum Seyn möglich. Denn man nehme an, daß etwas schlechthin anfange zu seyn; so müßte man einen Zeitpunkt haben, in dem es nicht war. Dies müßte aber eine leere Zeit seyn, welche gar nicht gedacht werden kann. Knüpft man aber das Entstehen an Dinge, die schon da waren und die bis zum Entstehen des andern fortdauren, so ist das letztere nur

eine Bestimmung des erstern als des Beharrlichen.

Alle Zeitbestimmungen setzen also schlechterdings Substanzen zum voraus. Sollte eine vergehen und die andre anfangen zu seyn, so würde Zwischenraum zwischen beyden seyn, wo eine leere Zeit wäre, welches nichts ist, und die ganze Vorstellung der Zeit unmöglich macht, die immer als Einheit gedacht werden muß, worinn alle verschiedene Zeiten nach einander gesetzt werden.

II.

Grundsatz der Erzeugung oder Folge.

Alles, was geschieht (anhebt zu seyn), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.

Es ist ebenfalls zu merken, daß dieser Grundsatz lediglich auf Erscheinungen geht und mit Dingen an sich gar nichts zu thun hat. Nun ist aber schon bemerkt worden, daß das Mannichfaltige in den Erscheinungen successiv apprehendirt wird. Bey einer Linie

muß ich erst jeden Punkt wahrnehmen, und aus der Vereinigung dieser mannichfaltigen Wahrnehmungen der Punkte in ein Bewußtseyn entsteht erst die Vorstellung einer Linie. Die Vorstellungen der Theile folgen also auf einander, ob sie aber auch im Gegenstande folgen, oder ob sie in demselben zugleich sind, ist hierdurch noch nicht ausgemacht. Man muß aber bey dem Worte Gegenstand oder **Objekt** merken, daß es theils auf bloße Vorstellungen ohne Objekt (Ideen), theils auf Vorstellungen mit einem Objekte (Erscheinungen) gehen kann. Jede Vorstellung, so fern man sich ihrer bewußt ist, kann Objekt genannt werden, aber sie existirt als ein bloßes Accidenz einer Substanz; In so fern aber die Vorstellungen **Objekte** bezeichnen, werden sie **Erscheinungen** genannt. Was also dem Mannichfaltigen in den Erscheinungen, die doch eine Ursache von außen haben und also nicht willkührliche Vorstellungen sind, für eine Verbindung in der Zeit zukomme, ob es zugleich sey oder auf einander folge; woran will ich dies erkennen, da die Wahrnehmung des Mannichfaltigen jeder Zeit succeßiv ist? Die Vorstellung eines Hauses entsteht in mir durch

die succeßiven Vorstellungen des mannichfaltigen, das sich daran findet. Nun ist die Frage, ob die Theile des Hauses wirklich erst so auf einander folgen, wie ich sie wahrnehme? und da dies nicht ist, woher weiß ich, daß es nicht so ist?

Das Haus ist nichts an sich, sondern eine Erscheinung, d. i. eine Vorstellung, der aber ein unbekannter Gegenstand zum Grunde liegt. Ich unterscheide auch Vorstellung des Hauses und das Haus selbst als den Gegenstand. Denn das, was in der succeßiven Apprehension liegt, ist die Vorstellung; der Inbegriff dieser Vorstellungen aber als Erscheinung, ist der Gegenstand. Aus den Vorstellungen der Apprehension wird nun ein Begriff gezogen, welcher mit dem Gegenstande zusammen stimmen muß, wenn er wahr seyn soll. Es läßt sich aber das Objekt als Erscheinung von der Vorstellung nicht anders unterscheiden, als wenn die Erscheinung unter einer Regel steht, welche sie von jeder andern Apprehension unterscheidet, und eine Art der Verbindung des Mannichfaltigen nothwendig macht. Dasjenige nun an der Erscheinung, welches macht,

daß

daß die Apprehension dieser Regel nothwendig unterworfen ist, ist das Objekt.

Eine solche Regel ist nun wirklich da und sie heißt: Jede Vorstellung von einem Gegenstand ist durch den Gegenstand nothwendig bestimmt; und ferner: Das Mannichfaltige, welches in einer Erscheinung zugleich ist, kann in einer beliebigen Ordnung apprehendiret werden; ist aber das Mannichfaltige in der Erscheinung nach einander, so ist auch die Ordnung der Wahrnehmungen, durch welche das succeßive Mannichfaltige erkannt wird, in eben der Ordnung, als es erfolgt, nothwendig bestimmt. Daß also die Theile des Hauses nicht in der Ordnung entstehen, in welcher ich sie gewahr werde, weiß ich daher, weil ich in der Apprehension von dem Boden eben so wohl anfangen kann als von dem Dache, vornen so gut als hinten und an jedem beliebigen Theile.

Wäre es möglich gleich dem Amphion ein Haus durch Gesang und Spiel nach und nach ent-

entstehen zu lassen; so würde es gar nicht in meiner Willkühr stehen, bey irgend einem Theile meine Apprehension anzufangen, sondern ich wäre genau an die Ordnung gebunden, in welcher es die Musik zum Vorschein brächte. Eine Kugel, die von einer schiefen Fläche herunter gekollert wird, bestimmt die Ordnung meiner Apprehension auf eine nothwendige Art. Denn ich kann die Kugel nicht erst unten und alsdann oben wahrnehmen, sondern die umgekehrte Ordnung ist nothwendig.

Die subjektive Folge der Apprehension wird also von der objektiven Folge der Erscheinung bestimmt. Ist keine Succeßion im Objekt, so ist die subjektive Folge der Vorstellungen des Mannichfaltigen im Objekt willkührlich; im Gegentheil aber nothwendig bestimmt nach einer Regel, d. h. ich kann die Apprehension nicht anders anstellen, als gerade in dieser Folge. Das was vor einer Begebenheit vorhergeht, muß also den Grund enthalten, warum diese Begebenheit erfolgt, und muß die Bedingung zu einer Regel enthalten, nach welcher jeder Zeit und nothwendigerweise diese Begebenheit erfolgt. Denn ich kann zwar

nicht in einer umgekehrten Ordnung das, was vorhergeht, wahrnehmen und in der Apprehension rückwärts gehen, aber jeder folgende Zeitpunkt setzt doch einen vorigen zum voraus, und von jedem gegebenen Zeitpunkt ist der Fortgang zu dem bestimmten folgenden nothwendig, d. h. der Fortgang geschieht nach einer Regel, oder, welches einerley ist, nach einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Bedingte jederzeit gesetzt werden muß, und welche eben die Folge in der Apprehension bestimmt, da sie sonst willkührlich und bloß subjektiv seyn würde.

Bey jeder Begebenheit, die wir erfahren, setzen wir also jederzeit voraus, daß irgend etwas voraus gehe, worauf es nothwendig, d. h. nach einer Regel folgt, und jeder folgende Zustand in einer Erscheinung ist von einem vorigen bestimmt, denn durch diese Bestimmung nach einer Regel unterscheide ich allein das Objekt von meiner subjektiven Vorstellung, und nur allein unter dieser Voraussetzung ist die Erfahrung von etwas, was geschieht, möglich.

Man darf also nicht glauben, wie Hume dafür hielt, daß der Begriff Ursach erst durch eine

eine Menge Erfahrungen in uns entstanden, und also empirisch sey. Denn da ich aus Erfahrung nur lernen kann, was da ist, nicht aber, was nothwendigerweise seyn muß, so würde der Begriff der Ursach und der daraus entstandene Grundsatz, bloß zufällig seyn, und weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit aussagen können. Alsdann aber wäre es niemals möglich mit Gewißheit zu unterscheiden, ob eine Vorstellung blos subjektiv oder zugleich objektiv sey. Denn das letztere kann allein dadurch unterschieden werden, daß ich genöthigt werde, vielmehr diese als eine andere Ordnung der Wahrnehmung zu beobachten, und jede Nöthigung geschieht durch ein Gesetz. Da nun Erfahrung allein darinne besteht, daß ich Objekte (Erscheinungen) wahrnehme und sie theils von einander, theils von subjektiven Vorstellungen unterscheide, und diese Handlung des Unterscheidens nicht anders möglich ist, als dadurch, daß die Objekte in der Zeitfolge bestimmt sind, diese Bestimmung aber nach einer Regel geschehen muß; so ist Erfahrung selbst ohne diese Regel nicht möglich.

Nun ist es ein nothwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, daß die vorige Zeit die fol-

gende nothwendig bestimmt, denn ich kann zur folgenden nicht anders gelangen, als durch die vorhergehende, und eben deswegen ist es ein eben so unentbehrliches Gesetz der Dinge, die in der Zeit sind, daß jedes vorhergehende das Daseyn des folgenden bestimme, oder, daß die Erscheinungen in der vergangenen Zeit jedes Daseyn in der folgenden bestimmen, und daß die folgenden Begebenheiten unmöglich statt finden können, als so fern ihuen die Vorhergehenden ihr Daseyn in der Zeit bestimmen, d. i. nach einer Regel festsetzen. Denn man setze, die Begebenheit wäre nicht durch das Vorhergehende in der Zeit bestimmt, so wäre meine Apprehension auch nicht bestimmt, d. h. ich könnte sie von der bloß subjektiven Vorstellung, die ebenfalls succeßiv ist, nicht unterscheiden; diese Reyel etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen ist nun: **In dem vorhergehenden ist die Bedingung anzutreffen, unter welcher die Begebenheit jederzeit d. i. nothwendigerweise folgt.** Oder: Alles was geschieht setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt, oder Jedes Ding (Erscheinung) hat seine Ursache. Also ist der Satz vom zureichenden

den Grunde zur möglichen Erfahrung nothwendig, oder man kann, ohne denselben zum voraus zu setzen, keine objektive Erkenntniß der Erscheinungen in der Zeit haben.

Ich fürchte durch diese trocknen Unterhaltungen ihre Aufmerksamkeit zu sehr anzustrengen. Ich breche also ab und überlasse es Ihnen, diesen Vortrag noch einmal genau zu durchdenken und die Resultate mit ihren Beweisen so gut als möglich zusammen zu ordnen.

Sechste Vorlesung.

Fortsetzung des vorigen.

L. Ich kann nicht läugnen, daß mir das schwer geworden ist, die Reihe der Gedanken, die Sie uns gestern vorgetragen haben, wieder in mein Gedächtniß zurückzurufen. Die Sachen sind so neu und von dem, was ich schon weiß, so abweichend, daß ich es schlechtersings für nöthig finde, sie mehrmal zu hören, um den Zusammenhang ganz zu fassen. Indessen, glaub ich, sind mir doch die Resultate wegen ihrer Wichtigkeit nicht entgangen.

„Ich hoffe, dies wird Sie um desto begieriger machen, die Gründe des Hrn. Kant in ihrer ganzen Extension zu lesen und sie zu durchdenken. Und dieses Unternehmen wird Ihnen um destomehr glücken, da Sie Ihren Blick unabläßig auf das Resultat heften können, um bey jedem neuen Satze zu sehen, wie nahe er Sie daran bringt. Gesetzt aber auch,

es

es bliebe noch einige Dunkelheit in den Beweisen, so würde uns dies noch gar nicht berechtigen, Resultate zu verwerfen, die so viel Licht über alle unsre Wissenschaften verbreiten, und die so viel aufklären, was bisher in der größten Finsterniß lag. Sie würde uns also immer bestimmen, das bisherige zu verwerfen, denn dazu sind sie vollkommen hinreichend, und alle Philosophen aufzufodern, etwas besseres anzugeben, und ihre bisherigen metaphysischen Behauptungen entweder gänzlich fahren zu lassen, oder sie mit neuen befriedigendern Gründen zu unterstützen. Jedoch hoff ich, wird ein sorgfältiges Nachdenken Sie noch weiter bringen und Ihnen eine Einsicht unsrer Gründe gewähren, die apodiktische Gewißheit mit sich führt. Wir werden wenigstens etwas haben, was gewiß ist, nemlich die Anwendung der Grundsätze a priori auf Erfahrung, und der Zweifel, der noch bleiben könnte, wäre bloß, ob sie nicht auch auf Dinge außerhalb Erfahrungen angewandt werden können. Aber eben dieser Zweifel hebt schon die apodiktische Gewißheit auf, und die Ueberzeugung von der Richtigkeit ihrer Anwendung kann sich also nicht weiter erstrecken, als so weit Erfahrung

reicht. Doch lassen Sie uns für jetzt weiter gehen.

Die Beweise des Satzes der Kaussalität beruheten auf folgenden Punkten:

1) Wenn eine Erscheinung erkannt werden soll, so muß das Mannichfaltige darinnen succeßiv wahrgenommen, und die auf einander folgenden Vorstellungen in einem Bewußtseyn vereinigt werden.

2) Die Folge der Vorstellungen ist entweder unbestimmt, so, daß die eine vorhergehen, und die andre folgen, und die eine folgen und die andre vorhergehen kann; oder sie ist bestimmt, die Ordnung in welcher die Wahrnehmungen erfolgen, ist nicht willkührlich, etwas muß nothwendig vorausgehen und etwas muß nothwendig folgen. Im ersten Fall ist entweder das Objekt auch willkührlich und von außen nicht nothwendig bestimmt, und dann ist es bloße subjektive Vorstellung, Einbildungskraft, oder die Vorstellung des Objekts ist zwar nothwendig bestimmt, aber die Ordnung der Wahr-

Wahrnehmung des Mannichfaltigen in dem Objekte ist es nicht, und dann ist doch die Vorstellung des Objekts im Zusammenhange mit andern Erscheinungen bestimmt, und gehört also zum zweyten Falle, wo objektive Vorstellung oder Erfahrung eines wirklichen Gegenstandes (Erscheinung) ist.

3) Da nun die Erscheinungen dem unerachtet nichts als Vorstellungen sind, und keine, außerderselben, wirklich existirende Dinge, so ist die einzige mögliche Art, wie ich die Erscheinungen von subjektiven Vorstellungen unterscheiden kann, die: daß die Wahrnehmungen der Erscheinungen durch nothwendige Regeln a priori bestimmt werden. Und eben deswegen sind diese Regeln zur Einheit der Erfahrung oder zur Möglichkeit der Erfahrung überhaupt nothwendig.

4) Das Nachfolgende in den Erscheinungen muß also von etwas vorhergehenden seinem Daseyn nach nothwendig, und nach einer Regel in der Zeit bestimmt

seyn, und das Verhältniß der Ursache zur Wirkung ist die einzige Bedingung, unter welcher unsre Erfahrungsurtheile objektive Gültigkeit und Wahrheit haben können, und ohne Voraussetzung desselben ist keine Erfahrung möglich.

Es wird aber hierbey blos auf die Ordnung der Zeit gesehen. Denn das Verhältniß bleibt, wenn auch Ursach und Wirkung zu gleicher Zeit ist. Sonne und Licht sind zugleich, d. h. die Zeit zwischen der Sonne und dem Licht ist völlig verschwindend, aber die Sonne verhält sich doch zum Lichte wie die Ursache zur Wirkung. Denn wenn die Sonne gesetzt wird, so ist Licht, aber nicht umgekehrt. Wasser ist die Ursach von Nässe, aber Nässe nicht die Ursach vom Wasser. Ich kann also Ursach und Wirkung nur durch diese Zeitfolge von einander unterscheiden.

Eine Ursach verändert also einen Zustand durch Handlung. Wo Handlung ist, ist Thätigkeit, Kraft, denn der Grund einer Veränderung wird Kraft genannt, wo aber Kraft ist, da ist Substanz. Denn jede Wirkung ge-

geschieht, fängt an zu seyn, ist also das Beharrliche nicht selbst, und muß ein Accidenz von ihm seyn. Denn das Beharrliche, die Substanz, liegt allem Wandelbaren zum Grunde. So führt also der Begriff von **Ursache** auf den Begriff der **Handluug**, dieser auf den Begriff der **Kraft**, und Kraft auf den Begriff der **Substanz**.

Handlung, Thätigkeit, sagen auch die gemeinen Lehrbücher, ist ein sicheres Kriterium der Substanz, sie enthält den Grund von allem, was geschieht. Allein bey Erklärung der Substanz begehen sie gewöhnlich einen fehlerhaften Cirkel, indem sie den Begriff bloß analysiren und also ganz willkührlich mit ihm verfahren. Es gehört aber zur Substanz nothwendig, daß sie zu aller Zeit **beharrlich** sey, wie will man aber aus der Handlung sogleich schließen, daß der Handelnde **immer** sey? Nach dem bisherigen aber kann die Frage aufgelöst werden. Denn Handlung drückt schon das Verhältniß des Subjekts der Kaussalität zur Wirkung aus, und es wird also dadurch schon etwas ausgedrückt, welches wirkt. Wirkung aber und das Wandelbare ist einerley, denn sie besteht in dem was geschieht, und setzen also das Beharrliche oder die Substanz als das Substratum alles Wech-

sels zum voraus. Denn nach dem Grundsatze der Kaussalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen, und können also nicht in einem Subjekt liegen, das selbst wechselt, weil sonst zu diesem Wechsel wieder andre Handlungen, und ein andres Subjekt, welches handelte, erfodert würde. Handlung ist also ein hinreichendes Merkmal Substanzen in der Erfahrung zu bezeichnen, weil das erste Subjekt, welches die Ursache alles Entstehens und Vergehens ist, selbst nicht entstehen und vergehen kann, so wenig als eine Ursache die Wirkung von ihrer Wirkung ist.

III.

Grundsatz der Gemeinschaft.

Alle Substanzen, so fern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft, (Wechselwirkung unter einander).

Das Kennzeichen, daß die Dinge zugleich sind, ist, wenn sie in willkührlicher Ordnung apprehendirt werden können. Bey den Bäumen eines Waldes ist es ganz zufällig, in wel-

cher

cher Ordnung ich sie betrachte, ich kann von der Spitze A zu X oder von X zu A fortgehen. Der Baum A macht nicht das Daseyn von dem Baume B u. s. w. erst möglich, sondern alle Bäume des Waldes werden als Substanzen (phaenomena substantiata) betrachtet, die in keiner ursachlichen Verknüpfung (wie Ursach und Wirkung) mit einander stehen.

Ein wechselseitiger Einfluß, eine reale Gemeinschaft (commercium), der Substanzen ist aber, wenn die Gegenstände ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen und dadurch ein Ganzes ausmachen. Dies geschieht aber, wenn die Wahrnehmung der einen Erscheinung A als Grund die Wahrnehmung der andern B und so auch umgekehrt, B als Grund die Wahrnehmung von A möglich macht. Denn dadurch werden sie eben als zugleich existirend vorgestellt. Denn es kann nur dasjenige dem andern seine Stelle in der Zeit bestimmen, was die Ursach von ihm oder seiner Bestimmung ist. Nun kann eine Substanz A, die mit der andern B zugleich ist, nicht die Folge der andern seyn, denn sonsten wären sie nicht zugleich und Folge ist jederzeit Accidenz. Sie kann also nur in Ansehung

ihrer Bestimmungen Folge seyn, oder ihr Zustand kann durch eine andre Substanz gewirkt werden, und sie kann in einer andern Substanz einen Zustand wirken, d. h. eine jede Substanz A ist Ursach von gewissen Bestimmungen in der andern B, und jede Substanz A enthält wiederum Bestimmungen, die durch B gewirkt sind, und so stehen alle Substanzen mittelbar oder unmittelbar mit einander in Gemeinschaft. Man setze: die Substanzen ständen nicht in wechselseitiger Gemeinschaft, sondern jede derselben wäre völlig isolirt, so könnte ihr Zugleichseyn ganz unmöglich wahrgenommen werden; denn bey jedem isolirten Objekt würde eine ganz neue Erfahrung anfangen, ohne daß die eine mit der andern im geringsten zusammenhängen oder in Zeitverhältniß stehen könnte.

Denn man nehme an, die Gegenstände wären von einander durch einen leeren Raum getrennt, so ist 1) gar nicht zu begreifen, wie wir das Bewußtseyn der einen Wahrnehmung über den leeren Raum hinüberbringen wollten, da nothwendig in dem leeren Raum auch alle Zeit und alle Wahrnehmung selbst aufhören müßte, und die leeren Räume zwischen den Substanzen würden eben so viele Tiefen der Vergessen-

gessenheit seyn, nach deren Durchwanderung wir jederzeit eine ganz neue Erfahrung anfangen müßten. Aber gesetzt, das Bewußtseyn der vorigen würde in uns wieder erweckt, welches aber völlig unmöglich scheint, so würden wir doch keine Zeitbestimmungen für die Erscheinungen angeben können, weil aller Zusammenhang in der Apprehension zerrissen wäre.

Man nehme aber an, es sey eine bloße Communio des Raums zwischen den Substanzen und der reale Einfluß fiel nur weg; so ist das Unbegreifliche eben so groß, denn die Communio spatii ist ohne das Commercium reale gar nicht denkbar. Nach dieser Voraussetzung dürfte zum Beyspiel die Erde kein Prädikat haben, was ihr nicht ihrer eignen Natur nach zukäme; Mond, Sonne und Sterne könnten ihr Licht nicht bis auf die Erde werfen. Denn dieses Prädikat hat sie offenbar nicht als Wirkung ihrer eignen Substanz. Das Gesetz der Kaussalität würde ganz und gar seine Kraft verlieren müssen. Meine Rede würde nicht mehr auf Sie wirken, die Sonne könnte die Erde nicht mehr fruchtbar machen, und da die Erde aus vielen Substanzen zusammen gesetzt

ist,

ist, so könnten auch diese gar nicht auf einander wirken, könnten einander nicht anziehen, nicht von sich stossen und Zeit und Raumverhältnisse ändern. Dadurch würde aber unsre Erkenntniß selbst unmöglich werden, denn diese wird nur durch Wirkungen andrer Substanzen auf uns möglich. Aber dieser Absurditäten nicht zu gedenken, so können wir auch nur allein durch den immerwährenden wechselseitigen Einfluß der Substanzen ihr Daseyn in der Zeit bestimmen, welches ohne dies ganz unmöglich seyn würde. Denn dieses kann nur durch Kaussalitäts-Verknüpfung geschehen, wodurch die Zeit selbst erzeuget und erst möglich wird.

Freylich kann eine solche reale Gemeinschaft nur begriffen und erwiesen werden, wenn man die Gegenstände als Erscheinungen betrachtet. Erwägt man sie als Dinge an sich, die außer unsrer Vorstellung Wirklichkeit haben, so bleibt, wenn man das, was Vorstellung hinzuthut, wegnimmt, nichts übrig, was eine solche reale Gemeinschaft begreiflich machen könnte, und es würde eine vorherbestimmte Harmonie erfodert, um eine ideale Gemeinschaft zu bewirken.

Die-

Dieses sind nun die drey Regeln des Verstandes, welche alle Zeitbestimmungen erst möglich machen, und wodurch allein jeder Erscheinung ihr Daseyn in der Zeit angewiesen wird. Denn die Kennzeichen der Dauer, der Folge und des Zugleichseyns werden dadurch festgesetzt, und dies sind die einzigen möglichen Verhältnisse in der Zeit. Es ist aber nicht die Zeit als ein Objekt, worinne jedem Daseyn seine Stelle bestimmt ist, denn eine absolute Zeit ist für uns nichts, und es läßt sich also auch keine Erscheinung mit ihr zusammenhalten, sondern die Regel des Verstandes bestimmt jeder Erscheinung ihre Stelle in der Zeit.

Von allen drey Regeln überhaupt gilt nur, daß sie sich unmöglich aus bloßen Begriffen, d. h. dogmatisch und allgemein erweisen lassen, und eben deshalb sind alle vergangne und künftige Versuche, dies zu bewerkstelligen, vergebens. Denn bloße Begriffe können uns auf keine Art von dem Daseyn des einen Dings auf das Daseyn des andern oder nur auf die Veränderung seines eignen Zustandes führen, man mag die Begriffe so fein zergliedern als man immer will. Denn wie wollte man aus blos-

sen Begriffen herauswickeln, daß alles, was ist, nur in der Substanz existiren könne, daß jede Begebenheit einen andern Zustand voraussetze u. s. w.? Es war also der einzige Weg, diesen Grundsätzen unbezweifelte Gültigkeit zu verschaffen und ihr Ansehn a priori zu retten, wenn man zeigte, daß ohne sie alle Erfahrung wegfallen würde, d. h. es würden gar keine Gegenstände, mithin für uns überall keine reale Erkenntniß, möglich seyn. Und dieses ist in dem vorigen hinlänglich mit apodiktischer Gewißheit gezeigt worden.

Endlich kommen wir 4) zu den **Grundsätzen der Modalität**, wodurch das Verhältniß des Objekts zu unserm Erkenntnißvermögen ausgedrückt werden soll. Alle bisher angeführten Kategorien, auf möglichen Erfahrungsgebrauch angewandt, gehörten dazu, um den Begriff von einer Erscheinung überhaupt zu bilden, und sie machten den eigentlichen Inhalt des Begriffs von einer Erscheinung aus, so daß, wenn sie von dem Begriffe prädiciret werden, es bloß analytische Sätze sind, z. B. jede Erscheinung hat eine Größe, in jeder Erscheinung liegt das Beharrliche, sind bloß ana-

analytische Sätze, in so fern das Prädikat schon im Begriffe der Erscheinung liegt, und die Richtigkeit des Begriffs als zugestanden angenommen wird. Indessen ist es mit den Prädikaten: möglich, wirklich, nothwendig, anders. Von diesen gehört nur eins jedesmal zu dem Begriffe der Erscheinung. Aber der Begriff von dem Objekte wächst dadurch nicht, und die Prädikate gehören also nicht nothwendig zum Begriffe des Dinges, sondern es soll dadurch bloß ausgedrückt werden, wie sich das Objekt zu meinem Erkenntnißvermögen verhält, ob ich es erkennen kann, ob ich es erkenne, oder ob ich es erkennen muß. Dies zu lehren sind aber die Begriffe der Dinge allein nicht hinreichend, sondern es muß andre Merkmale und Regeln geben, wornach diese drey Verhältnisse der Dinge zu meinem Erkenntnißvermögen unterschieden werden können. Die drey Verhältnisse sind Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit. Für jedes giebt es auch eine besondere Regel.

I.

Grundsatz der Möglichkeit.

Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (den Anschauungen und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.

Wir haben gleich oben bey der Erscheinung Form und Materie unterschieden. Die Form war zwiefach: Form der Sinnlichkeit und Form des Verstandes. Form der Sinnlichkeit ist Raum und Zeit. Form des Verstandes sind die reinen Begriffe, die Kategorien, und die daraus entstandenen Grundsätze. Demnach läßt sich die Regel auch so ausdrücken: Alles was in Raum und Zeit nach Grundsätzen der Erfahrung gedacht wird, ist möglich. Bisher glaubte man, es wäre zur Möglichkeit hinreichend, wenn etwas nur dem Satze des Widerspruchs gemäß gedacht werden könnte, d. h. den formalen Bedingungen des Verstandes gemäß wäre. Allein dieses Merkmal langt bloß hin, die logische Möglichkeit der Begriffe zu bezeichnen, ob aber diesen Begriffen auch Realität zukommen, und ob sie auf Gegenstände bezogen werden, und der Gegenstand des Begriffs auch in einer möglichen Erfahrung ge-

geben

geben werden könne, ist durch den Satz des Widerspruchs gar nicht ausgemacht. Da nun in dem vorigen sattsam gezeigt worden ist, daß alle Gegenstände, die uns gegeben werden können, Gegenstände der Sinnlichkeit sind, so muß auch der Grundsatz der Möglichkeit diese Bedingung noch mit einschließen, und den Begriffen nur objektive Möglichkeit zuschreiben, in so ferne sie sich auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können. Ob übrigens andre Gegenstände möglich sind, können wir gar nicht sagen. So kann aus dem bloßen Begriffe einer Substanz, einer Ursach u. s. w. niemals ihre objektive Möglichkeit erwiesen werden, obgleich nicht der geringste Widerspruch in den Begriffen ist. Denn, wie will ich aus der Vorstellung, daß ein Ding beharrlich ist, daß alles, was da wechselt, bloß zu seinem Zustande gehört, u. s. w. wie will ich aus diesen Begriffen, die bloß willkührlich so geformt seyn können, herauswickeln, daß so etwas wirkliches in den Dingen seyn müsse? — Die objektive Realität aller Kategorien, daß z. B. dergleichen Dinge, die ich mir als Substanzen oder als Accidenzen, als Ursachen oder als Wirkungen u. d. g. denke, in der That möglich sind, beruht nicht

darauf, daß sie nichts Widersprechendes in sich haben, sondern bloß darauf, daß sie die formalen Bedingungen aller Erfahrung sind.

Wollte man gar aus dem Stoffe der Erfahrung neue Begriffe von Substanzen, Kräften und dergleichen zusammensetzen, ohne darauf zu sehen, ob in der Erfahrung selbst dergleichen Verknüpfung vorkäme, so würde man in lauter Hirngespinste gerathen, deren Möglichkeit durch nichts erwiesen werden könnte. Denn die Möglichkeit aller Gegenstände, deren Begriffe aus dem Stoffe der übrigen Erfahrung zusammengesetzt sind, erhellet nur a posteriori. Eine Substanz, die keinen Raum erfüllt und doch in ihm gegenwärtig ist, eine Kraft der Seele, das Künftige zum Voraus anzuschauen, (ohne das, was dazwischen liegt, ohne die Ursachen und Wirkungen mitzunehmen,) ein Vermögen, mit entfernten Menschen in Gemeinschaft der Gedanken zu stehen, sind dergleichen Ausschweifungen der Einbildungskraft, deren Möglichkeit ganz grundloß ist. Die Möglichkeit von dergleichen Geschöpfen der Einbildungskraft kann nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung a posteriori abgenommen werden. Die Möglichkeit der Dinge aber durch Begriffe

a prio-

a priori erhellet niemals aus den Begriffen allein, sondern nur in so fern die oben angegebenen formalen und objektiven Bedingungen der Erfahrung überhaupt mit hinzukommen.

II.

Grundsatz der Wirklichkeit.

Was mit dem materialen Bedingungen der Erfahrung (Empfindung) zusammenhängt, das ist wirklich.

Die Materie der Erfahrung ist das, was der Empfindung korrespondirt. Alle wirkliche Gegenstände müssen wahrgenommen, d. h. mit Bewußtseyn empfunden werden, und ob wir sie gleich nicht unmittelbar wahrnehmen, so müssen uns doch die obigen angegebenen Grnndsätze der Erfahrung von einer wirklichen unmittelbaren Wahrnehmung darauf leiten, es muß Zusammenhang mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung nach jenen Grundsätzen da seyn, obgleich im letztern Falle der Gegenstand selbst nicht erkannt wird, sondern die Wahrnehmung nur vermittelst der nothwendigen Grundsätze der empirischen Verknüpfung auf das Daseyn irgend einer Erscheinung geleitet werden muß.

Die Wahrnehmung der Erscheinung, daß Körper Eisenfeile an sich ziehen, leitet uns nothwendig (nach der zweyten Erfahrungsregel) auf das Daseyn einer magnetischen Materie, die wir auch gewiß wahrnehmen würden, wenn unsere Sinne feiner wären. Denn die Grobheit unsrer Sinne geht die Form unsrer möglichen Erfahrung nichts an. Aus Begriffen allein läßt sich also das Daseyn eines Dings nie entwickeln; dies begreift auch der gemeinste Menschenverstand. Mein Begriff von einer mathematischen Figur oder von irgend einem Dinge mag noch so vollständig und noch so richtig seyn, so läßt sich doch niemals die Wirklichkeit eines außer dem Begriff existirenden Gegenstandes dadurch darthun. Denn die Wirklichkeit ist ein bloßes Verhältniß zu unserm Erkenntnißvermögen, welches nur statt findet, wenn der Gegenstand der Wahrnehmung einer mit Bewußtseyn verknüpften Empfindung gegeben ist. Wo dieses beydes nicht ist, da ist das Verhältniß nicht möglich, denn es ist nur ein Korrelatum da, (der Begriff), und Eins giebt kein Verhältniß.

III.

Grundsatz der Nothwendigkeit.

Dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, existirt nothwendig.

Es ist hier nicht von der bloßen formalen oder logischen Nothwendigkeit die Rede, nach welcher gewisse Prädikate nothwendig zu einem gewissen Begriffe gehören, sondern von dem nothwendigen Daseyn. Nun ist aus dem vorigen klar, daß keine Existenz a priori aus bloßen Begriffen erwiesen werden kann, sondern daß immer schon etwas wirkliches, das empfunden wird, voraus gesetzt wird; und also folgt schon von selbst, daß ein nothwendiges Daseyn eben so wenig aus bloßen Begriffen wird erwiesen werden können. Das Nothwendige wird also ebenfalls nur da statt finden, wo eine wirkliche Wahrnehmung, nach den Gesetzen der Erfahrung, eine nothwendige Verknüpfung mit etwas anderm Wirklichen fodert. Nun ist nur ein einziger Fall, in welchem eine gegebne Erscheinung nothwendig eine andere erfodert;

Wenn nemlich eine Ursach gegeben ist, so ist auch ihre Wirkung nothwendig, nach dem Gesetze der Kaussalität, daß alles, was geschieht, durch eine Ursach in der Erscheinung a priori bestimmt sey. In diesem Gesetze liegt also das Kriterium des nothwendigen Daseyns ganz allein. Hieraus erhellet aber zugleich, daß wir nicht das nothwendige Daseyn der Dinge selbst (Substanzen), sondern bloß ihres Zustandes und zwar aus andern gegebnen Zuständen erkennen: denn alles was wechselt, gehört zu dem Zustande eines Dings. Daher erkennen wir nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind, und auch diese Erkenntniß ist bloß auf das Feld möglicher Erfahrung eingeschränkt, und erstreckt sich nicht bis auf die Nothwendigkeit der Substanzen; (denn diese sind niemals Wirkungen, entstehen und vergehen nicht,) sondern allein auf ihre Zustände. Die Nothwendigkeit betrifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem Gesetze der Kaussalität. Wo eine Erscheinung gegeben ist, (als Ursache), da läßt sich auf eine andre, (als Wirkung), unausbleiblich schließen, und alles, was geschieht, ist hypothetisch nothwendig. Diesem Grundsatze

müs-

müssen alle Veränderungen in der Welt gemäß seyn, und ohne das Gesetz der Kaussalität wäre, wie oben hinlänglich gezeigt worden ist, keine Erfahrung, mithin die Natur selbst, nicht möglich. Daher sind folgende Sätze eben so nothwendige Naturgesetze a priori, die alle aus dem Satze der Kaussalität folgen, als: 1) **Nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr** (in mundo non datur casus); denn durch ein blindes Ohngefähr würde etwas geschehen können, was durch keine Ursache nothwendig bestimmt wäre, und es stünde also eine Wirkung nicht unter dem Gesetze der Kaussalität, also mit keiner der übrigen Begebenheiten in Verbindung, wäre also nicht in der Zeit: denn wenn sie in der Zeit ist, muß sie mit den übrigen in einer bestimmten Verbindung stehen. Was aber nicht in der Zeit ist, kann keine Erscheinung in der Sinnenwelt seyn, folglich ist eine Wirkung durch blindes Ohngefähr in der Sinnenwelt nicht möglich. 2) **Keine Nothwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, verständliche Nothwendigkeit** (non datur fatum). Denn eine blinde unbedingte Nothwendigkeit würde eine solche seyn, die

die nicht nach dem Gesetze der Kaussalität erkannt werden könnte. Nun haben wir aber gesehen, daß keine andre in der Natur bey Erscheinungen möglich war, und ihr nothwendig alle Erscheinungen unterworfen seyn mußten, folglich bleibt in der Natur nichts für die blinde Nothwendigkeit mehr übrig. Eben so leuchtet auch das dritte Principium ein: **In der Reihe der Erscheinungen giebt es keinen Absprung** (in mundo non datur saltus), oder der Zustand eines Dinges muß bey seiner Veränderung durch alle zwischen ihm und dem folgenden Zustande liegenden Zeittheilchen zu seinem neuen Zustande übergehen. Denn im Gegentheil würde er einige Zeittheilchen nicht durchgehen müssen; alsdann würde er aber aufhören ein Gegenstand der Wahrnehmung zu seyn; denn diese Zeittheilchen würden entweder eine leere Zeit ausmachen, und diese kann überall nicht wahrgenommen werden, und der Gegenstand müßte während derselben verschwinden, welches absurd ist, oder es müßte die Zeit unterdessen etwas anders ausfüllen. Alsdenn aber würde das der folgende Zustand seyn. Eben so wird nun auch der vierte Satz

er-

erwiesen: Es giebt in dem Inbegriff aller empirischen Anschauungen in Raume keine Lücke oder Kluft (non datur biatus) zwischen zwey Erscheinungen, oder, in der Erfahrung kann kein vacuum erwiesen oder erkannt werden. Denn auf dieses Leere würde sich keine einzige von den Kategorien beziehen lassen, und da es auch von allen Bedingungen der Sinnlichkeit ausgenommen seyn müßte; so könnte es überall nicht erkannt werden. Jeder hiatus wäre also für uns = o. Die Zeit, die während dieser Kluft verfließen würde, würde aber auch eine leere Zeit seyn müssen, weil nach der Voraussetzung die Lücke von allen Gegenständen leer ist. Eine leere Zeit ist aber auch nichts. Folglich wird auch die ganze Kluft nichts seyn, und wir würden, derselben unerachtet, den nächsten Gegenstand in Verbinduug mit dem vorigen anschauen. Man mag sich also immerhin mit der Grille des leeren Raums schlagen, man wird dessen Realität zu erweisen doch niemals, ohne ins Lächerliche zu fallen, unternehmen können.

Hiermit wären wir also mit der Ausmessung des reinen Verstandes zu Ende. Wir

haben

haben nicht nur alle Begriffe und alle Grundsätze, die darinnen liegen, in ihrer ganzen Vollständigkeit aufgezählt, sondern auch auf das genaueste bestimmt, wie weit er sich mit seinen Kräften wagen kann. Wir können nun noch hinzufügen, daß die Erfahrung sein einziges und nothwendiges Gebiet ist, wo er Wahrheit entdecken kann, und daß alle Unternehmungen, mit denen er sich außer derselben abgiebt, ihm nichts als Schein und Täuschung gewähren. Wir können aber auch nicht unbemerkt lassen, daß der Verstand häufigen Versuchen ausgesetzt ist, dieses ihm angewiesene Gebiet zu verlassen, und auf dem ungewissen Ocean der Spekulation Entdeckungen zu suchen, wo er oft zur Schadloshaltung der angewandten Mühe sich durch Schein und Schatten hintergehen läßt. Das Land des reinen Verstandes, um Herrn Kants so treffendes Bild zu gebrauchen, ist eine Insul, die die Natur selbst in unveränderlichen Grenzen eingeschlossen hat. Es ist das Land der Wahrheit, aber ein weiter stürmischer Ocean umgiebt es; da ist eigentlich der Sitz des Scheins. Manche Nebelbank, manches Eisgebürg täuscht den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer

unaufhörlich mit leeren Hofnungen und Aussichten nach Land, verflicht ihn in Abentheuer, von denen er niemals abläßt, und die er doch niemals zu Ende bringen kann.

Lassen Sie uns also noch einmal einen Blick auf dieses Land werfen. Was haben wir darin zu hoffen? Können wir uns allenfalls mit dem begnügen, was wir darinnen finden, und sind wir durch eine unwidertreibliche Nothwendigkeit gezwungen, als treue Anbauer uns darinnen aufzuhalten, und durch Arbeit und Fleis das zu gewinnen, was wir als Abentheurer vergeblich hoffen und wünschen? Dies letztere lehrt uns schon das vorhergegangne allgemeine Raisonnement a priori. Die nähere Betrachtung des Mendelssohnschen Versuchs, eine solche Fahrt in dem stürmischen Ocean zu thun, wird es uns durch ein Beyspiel noch deutlicher machen. Zu diesem Uebergange muß man sich nur noch folgende Folgerungen aus dem Vorigen einprägen.

1) Alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, unerachtet es von aller Erfahrung rein ist, hat er doch lediglich zum Erfah-

fahrungsgebrauch und er enthält den Grund der Möglichkeit aller Erfahrung.

2) Der vorhergehende Grundsatz kann nur von dem eingesehen werden, der mit uns das Verstandesvermögen ausgemessen hat. Und derjenige, der sich selbst vor Verwirrungen des Verstandes hüten und die Unrechtmäßigkeit anderer Anmaßungen erweisen will, muß diesen Grundsatz nicht blos kennen und annehmen, sondern auch einsehen und begreiffen.

3) Daß aber der bey Nummer I. angegebene Satz seine Richtigkeit habe, ist, außer den vorhergeführten Beweisen, auch noch aus folgendem klar.

a) Zu jedem realen Begriffe wird zweyerley verlangt, erstlich, daß er der logischen Form des Denkens gemäß sey, und zweytens, daß ihm ein Gegenstand gegeben werden könne, worauf er sich bezieht. Ohne letztern ist er ohne Sinn, ein leerer Begriff. Nun kann einem Begriffe kein Gegenstand gegeben werden, als in der Anschauung durch Er-

fah-

fahrung. Also beziehen sich alle Begriffe und die aus ihnen entstandenen Grundsätze auf data zur möglichen Erfahrung.

b) Daß dies von allen Kategorien und daraus hergeleiteten Grundsätzen gelte, erhellet auch daraus, daß wir von keiner einzigen eine Realdefinition geben können, welche nicht bloß den Begriff, sondern auch die objektive Realität des Begriffs deutlich machte, ohne uns zu Bedingungen der Sinnlichkeit herabzulassen, wo also ihre einzigen Gegenstände anzutreffen seyn müssen.

Als wir diese Kategorien oben anführten, wurden sie nicht definirt, denn es war unmöglich, weil wir keine Bedingung der Sinnlichkeit mit hinein lassen wollten. Größe ohne succeßive Wiederholung der Einheiten in der Zeit, ist nichts. Realität schließt etwas ein, das in der Zeit ist, sie erfüllt, wenn sie etwas heißen soll. Substanz ohne ein Daseyn zu aller Zeit, ohne das Beharrliche, ist völlig sinnleer. Ursach kann ohne Succeßion,

Ordnung der Folge in der Zeit, gar nicht von Wirkung unterschieden werden. Und so läßt es sich weiter von allen übrigen Kategorien leicht darthun. Die Kategorien können daher nicht selbst definirt werden, weil sie keinen Gegenstand, als Begriffe in der Erfahrung, haben, sondern es sind nur so viele Arten, einen Gegenstand zu möglichen Anschauungen zu denken, ihm seine Bedeutung zu geben, und ihn zu definiren. Was sie selbst für Dinge seyen, bleibt ganz unbestimmt, weil sie selbst gar keine objektiven Begriffe sind.

Hieraus fließt also unwidersprechlich, daß die reinen Verstandesbegriffe an sich keine Bedeutung haben, daß sie auf Dinge überhaupt, ohne Rücksicht auf unsre Anschauungen zu nehmen, nicht können bezogen werden, und daß ihr Gebrauch ganz allein auf Erscheinungen eingeschränkt ist.

4) Da die Erscheinungen, welche wir erkennen, die Dinge nicht selbst sind, so muß allerdings diesen Erscheinungen etwas zum Grunde liegen, welches nicht Erscheinung ist, welches den eigentlichen

Gegen=

Gegenstand der sinnlichen Anschauung ausmacht, und welches der Verstand zum voraus setzt. Aber dieses Etwas ist nur ein transcendentales Objekt, d. h. es ist nicht Erscheinung, und liegt in so fern außer dem Kreise unsrer Erkenntniß. Dieses unbekannte und für uns nie zu erreichende Objekt soll nur als **Idee** dazu dienen, das Mannichfaltige in den Erscheinungen in ein Bewußtseyn zu bringen, und, vermittelst der sinnlichen Anschauung, solches in den Begriff eines Gegenstandes zu vereinigen. Es läßt sich aber gar nicht von den Erscheinungen absondern, weil alsdenn nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Dieses transcendentale Objekt ist also kein Gegenstand der Erkenntniß an sich selbst, sondern wird nur von unserm Verstande zur Vorstellung der Erscheinungen gefodert, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannichfaltige der Erscheinungen bestimmbar ist. Daher dienen auch die Kategorien bloß dazu, den Begriff von etwas überhaupt durch Erscheinungen näher zu bestimmen,

um Erscheinungen unter Begriffe subsumiren zu können.

Da nun aber die Phänomena schon von selbst die objektive Realität eines Etwas zu erweisen scheinen, das nicht Phänomenon ist, so scheint der Uebergang zu den Noumenis, oder den **Dingen an sich** (d. h. Gegenständen der nicht sinnlichen Anschauung des Verstandes, noumena) sehr leicht, ja so gar nothwendig zu seyn. Es scheinen also die Dinge an sich selbst, oder das Etwas, das ihrer Erscheinung als ihr Objekt entsprechen muß, dergleichen Noumena zu seyn, die der reine Verstand für sich, ohne alle Einmischung der Sinnlichkeit, unmittelbar erkennen könnte, und so würde eine Erkenntniß möglich seyn, welche von allen Bedingungen der Sinnlichkeit frey wäre, wo unser Verstand die Gegenstände unmittelbar anschauete, wie sie sind, und nicht bloß, wie sie uns erscheinen. Allein diese Folgerung ist nichtig; denn dieses Etwas, worauf wir eine jede Erscheinung, als auf ihr Objekt beziehen, ist für uns völlig unbekannt, und gehört bloß zu unserer Form des Denkens. Mithin kann dieses unbekannte Etwas auch überall keinen Gegen-

stand bedeuten, der mit dem reinen Verstande erkannt würde (noumenon), sondern es bedeutet einen ganz unbestimmten Gegenstand, der bey allen Erscheinungen gleich d. h. völlig unbekannt ist.

Wenn man also die Gegenstände in Phänomena und Noumena eintheilt, so hat man von der letztern Klasse keinen einzigen aufzuweisen, indem alles, was man in dieser Rücksicht namhaft macht, bloße intellektuelle Gegenstände d. h. Begriffe ohne Objekte sind. Sie bleiben also bloß problematisch, und ein Verstand, der sie erkennen könnte, ist selbst bloß Problem. Man muß aber den transcendentalen Sinn des Ausdrucks: Dinge, wie sie sind, nicht mit dem empirischen verwechseln. Im gemeinen Leben und in der Erfahrung überhaupt, drückt man sich auch wohl so aus, daß man sagt; die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie uns erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind. Aber das heißt weiter nichts, als: Vermittelst des Verstandes lernen wir, wie die Gegenstände der Erfahrung in durchgängigem Zusammenhang der Erscheinungen müssen vorgestellt werden, wie

wir unsere Sinne gebrauchen sollen, um das wahre und allgemeine Verhältniß der Erscheinungen gegen die menschliche Erkenntniß zu entdecken u. s. w. Aber daß der Verstand erfahren könnte, was die Dinge ohne Beziehung auf Sinne seyn mögen, davon ist hier gar nicht die Rede.

Leibnitz und dessen Schule ist in einen großen Irrthum gefallen, dadurch, daß sie die Phaenomena und Noumena niemals richtig von einander unterschieden, und immer geglaubt haben, als ließen sich letztere durch den Verstand in noumena auflösen, so daß er also das Innere der Dinge selbst erkennen könnte. Daher kam es nun, daß dieser große Philosoph alles das, was von Begriffen überhaupt galt, auch auf Erscheinungen anwenden wollte, und auf diese Art die ganze Sinnenwelt intellektuirte, und die Phänomene blos logisch mit einander verglich, woraus nothwendig falsche Resultate entstehen mußten. Da wir nun aber gesehen haben, daß eine logische Vergleichung der Begriffe nicht hinreicht, wenn dadurch etwas erkannt werden soll, sondern, daß nothwendig die Begriffe auf Gegenstände müs-

müssen bezogen werden; so werden wir auch keine objektive Wahrheit hoffen dürfen, bevor wir nicht ausgemacht haben, ob wir unsere Begriffe auf Noumena oder auf Phänomena beziehen wollen. Da nun die erstern Objekte uns nicht gegeben sind, so leiden die Begriffe durch sie auch keine Einschränkung, und wenn man sie also, als gegeben, voraussetzt, so muß von ihnen alles das gelten, was durch die logische Analysis der Begriffe heraus gebracht wird. Bezieht man aber die Begriffe auf Gegenstände der Sinnlichkeit, so macht diese hier Einschränkungen, auf welche man nothwendig Rücksicht nehmen muß.

Man muß also jedesmal vorher überlegen, worauf die Begriffe sollen bezogen werden, ob allein auf Noumena oder auf Phänomena. Wenn wir nun zwey Begriffe zusammen vergleichen, so vergleichen wir nach dem Leitfaden der Kategorien 1) ihre Größe, ob das, was der eine enthält, auch in dem andern enthalten sey, (Einerleyheit und Verschiedenheit); 2) ihre Qualität, ob sie beyde zusammen gedacht werden können, oder ob sie einander widersprechen, (Einstimmung und Wider-

spruch); 3) ihre **Relation**, ob in dem einen oder andern etwas innerlich enthalten sey, oder anderswoher zu ihm hinzukomme, (das Innere und Aeußere); 4) ihre **Modalität**, ob sie in der That gegeben, (Materien), oder nur Arten seyen, gegebene Begriffe zu denken, (Form).

Bezieht man nun die Begriffe auf Gegenstände, so muß man 1) die **Einerleyheit der Begriffe** nicht mit der Einerleyheit der **Phänomene** verwechseln. Wenn wir uns einen Gegenstand mehreremale immer mit denselben innern Bestimmungen der Qualität und Quantität vorstellen, so ist er, wenn er als Gegenstand des reinen Verstandes betrachtet wird, immer eben derselbe, und nur ein Ding. Denn der Gegenstand wird hier durch bloße Begriffe vorgestellt, und wenn die Begriffe dieselben bleiben, muß er auch derselbe bleiben. Ganz anders ist es, wenn der Gegenstand eine Erscheinung ist. Zwey sinnliche Gegenstände können den Begriffen nach, ganz einerley seyn, aber sie können sich doch zu gleicher Zeit an verschiednen Oertern des Raums finden, und diese Verschiedenheit der Oerter ist schon hinreichend, sie numerisch zu unterscheiden.

Denn

Denn so ähnlich auch ein Theil des Raums dem andern seyn mag, so ist er doch außer ihm, und dadurch völlig von jenem verschieden. So sind zwey Kubikfuße Raum, den Begriffen nach, ganz einerley, aber der bloße Unterschied ihrer Oerter macht, daß sie zwey verschiedene Kubikfuße sind. Eben dies gilt auch von allem, was an verschiednen Orten ist, so sehr es sich sonst auch ähnlich und gleich seyn mag. Zwey Tropfen Wasser können völlig gleiche Größe und Qualität haben, und doch numerisch verschieden seyn. Der Leibnitzische Satz des **Nichtzuunterscheidenden** gilt daher bloß von Begriffen, oder, wenn man will, von **Noumenis**, aber gar nicht von **Phänomenen**. Er ist bloß eine Regel für die Analysis der Begriffe.

Will man 2) von der Einstimmung und dem Widerspruch der Realitäten richtig urtheilen, so muß man gleichfalls erst überlegen, ob die Realitäten bloß durch den reinen Verstand in Begriffen gedacht werden, oder ob sie das Reale in den Erscheinungen bedeuten. Im erstern Falle ist zwischen Realitäten, da sie nichts als Bejahungen sind, kein Widerspruch, denn

der einzige Widerspruch der Bejahungen in Begriffen ist die Verneinung, denn nur diese kann die Folgen der entgesetzten Bejahung aufheben. Dagegen können die Realitäten in der Erscheinung allerdings ein Widerspruch seyn, so daß, wenn man sie zusammen in einem Subjekte vereinigen wollte, die eine, die Folge der andern, ganz oder zum Theil vernichte. Z. B. Wenn zwey Kräfte in einem Körper nach entgegengesetzten Richtungen wirken, so hebt die eine die Wirkung der andern auf. Wenn daher zwischen Realitäten als bloßen Bejahungen kein logischer Widerspruch ist, so folgt daraus noch nicht, daß sie auch in einem sinnlichen Gegenstande vereinbar seyn; daher ist der Satz des Leibnitz: Alle Uebel sind nichts als Verneinungen oder Folgen von den Schranken der Geschöpfe, worauf sich seine Theodicee stützt, ein unrichtiger Satz, weil er auf Erscheinungen angewandt wird.

So ist es auch 3) mit dem Innern und Aeußern der Substanzen. Ist die Substanz, von der man redet, ein bloßer Gegenstand des Verstandes, so ist nur dasjenige innerlich, dessen Daseyn keine Beziehung auf irgend etwas,

von

von ihm verschiednes hat. Denn nach bloßen Begriffen ist das Innere das Substratum aller äußern Bestimmungen. Ist aber die Substanz ein Phänomenon, so bestehn die innern Bestimmungen derselben aus nichts, als aus Verhältnissen, und sie ist ein Inbegriff von lauter Relationen, denn wir kennen sie nur durch anziehende und zurückstossende Kräfte. Alles ist also nur komparativ innerlich. Denn, was das eigentliche Objekt der Materie ausmacht, wissen wir nicht, und wenn man das Absolut innere der Dinge zu sehen verlangt, so fodert man, daß die menschliche Natur möchte aufgehoben werden, daß wir mit dem Verstande anschauen, und daß wir Wesen seyn sollen, von denen wir nicht einmal wissen, ob sie möglich seyn. Leibnitz stellte sich die Substanzen als Noumena vor, er mußte also etwas schlechthin inneres suchen, alle äußere Verhältnisse trennen; daher mußten alle Substanzen einfache Subjekte seyn, und weil wir kein einziges inneres Accidenz kennen, als die uns der innere Sinn anbietet, so blieb ihm nichts übrig, als ihnen eine **Vorstellungskraft** oder etwas ähnliches beyzulegen. Dies waren seine **Monaden**, aus welchen er alles bestehen ließ.

Da

Da aber keine wechselseitige Einwirkung solcher Vorstellungskräfte statt finden kann; so mußte er etwas drittes herbeyrufen, eine Ursache, die in alle einflösse, und welche die Folge ihrer Zustände so eingerichtet habe, daß sie in einander passen. Er mußte also die Gemeinschaft der Substanzen durch eine **vorherbestimmte Harmonie** erklären.

Endlich liegt auch 4) eben das Zweydeutige in der **Materie** und **Form**. Betrachtet man die Dinge als Gegenstände des reinen Verstandes, und beschäftigt man sich also mit bloßen Begriffen, so muß die Materie der Form, die Begriffe müssen vor ihrem Verhältnisse vorhergehen. In jedem Wesen sind die Bestandtheile desselben, die **Materie**; und die Art, wie sie verknüpft sind, die **Form**. Der Verstand verlangt nemlich zuerst, daß etwas gegeben sey, (wenigstens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verstandes die Materie der Form vor. Allein es ist wohl zu merken, daß die Materie hier Begriffe, und die Form ihre Art der Zusammensetzung ist. Da nun Leibnitz diese Begriffe (Monaden, Vor-

Vorstellungskräfte) für Gegenstände selbst hielt, oder sie doch als Gegenstände bezeichnete, die die Gründe von allen, auch den sinnlichen Dingen, enthielten; so mußte bey ihm auch die Materie der Form vorgehen. Alle äußere Verhältnisse der Dinge, die man durch den bloßen Verstand vorstellen will, können bloß in ihren wechselseitigen Wirkungen bestehen, und der Zustand eines Dinges kann mit dem Zustande eines andern bloß in der Ordnung der Gründe und Folgen verknüpft werden. Und so werden der Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, und die Zeit als die succeßive Folge ihrer Zustände erst aus der Materie selbst fließen, und intelligible Formen der Dinge an sich seyn, und das Unabhängige, was Raum und Zeit zu haben scheinen, leitete Leibnitz von der Verworrenheit dieser Begriffe her. Das ganze System aber wird gestürzt, wenn man erwägt, daß die Begriffe, welche der Philosoph verglich, ohne alle reale Gegenstände sind, daß alle Begriffe auf Gegenstände in der Erfahrung, auf Phänomena, bezogen werden müssen, daß die Phänomene nichts sind, wenn man von der Sinnlichkeit abstrahirt, und daß also die Sinnlichkeit selbst noth-

nothwendig vor den Gegenständen vorhergehen muß. Wenn also nicht von bloßen Begriffen, sondern von ihren Gegenständen, worauf sie sich vermittelst der Anschauungen beziehen, die Rede ist, so geht die Form der Materie allemal vorher, denn die sinnliche Anschauung ist eine ganz subjektive Bedingung, ohne welche keine Wahrnehmung möglich ist, und deren Form in ihr selbst liegt. Weit gefehlt also, daß die Materie (die Erscheinung) eher seyn sollte, wie man nach bloßen Begriffen urtheilen müßte; so wird sie erst dadurch möglich, wenn die Formen (Raum und Zeit) vorhero als gegeben, vorausgesetzt werden.

Siebente Vorlesung.

Summarische Wiederholung des Vorigen.

In der letzten Vorlesung hab ich das beschlossen, was ich nöthig fand, zur Beurtheilung des Mendelssohnschen Buchs zum Voraus zu schicken. Ich schmeichle mir, daß es Ihnen lieb seyn wird, mit diesen Gedanken näher bekannt geworden zu seyn, und wünsche, daß Sie Ihre Kräfte in den Schriften des großen Mannes, dessen System ich Ihnen nur stückweis habe vorlegen können, selbst üben. Die Resultate sind zu wichtig, als daß die Gründe dafür nicht mit aller möglichen Anstrengung des Geistes geprüft zu werden verdienen sollten. Jetzt will ich Ihnen die Hauptpunkte unserer bisherigen Untersuchungen nur noch einmal kürzlich vorstellen, damit Sie sich an die Beweise, die dafür gebraucht worden sind, erinnern, und sie zur künftigen Anwendung desto besser ins Gedächtniß fassen. Die Untersuchungen liefen auf folgende Momente hinaus:

Man muß Sinnlichkeit und Verstand als zwey von einander ganz verschiedene Erkenntnißquellen betrachten, und sie nicht bloß dem Grade, sondern ihren Verrichtungen nach, von einander unterscheiden. Sinnlichkeit ist die Fähigkeit, Eindrücke von den Gegenständen zu empfangen, d. h. anzuschauen und diese Eindrücke werden Anschauungen genannt. Diese Anschauungen müssen verschieden seyn, je nachdem die Natur der Sinnlichkeit verschieden ist, und sie stellen also nie die Gegenstände selbst dar. Die unsrige ist an die Bedingung, in Raum und Zeit anzuschauen, gebunden, und Raum und Zeit heissen deshalb Formen der Sinnlichkeit. Es kann mehrere Arten von Sinnlichkeit geben, und mehrere Arten, die Dinge anzuschauen.

Anschauungen für sich sind noch keine Erkenntnisse. Sollen sie dies werden, so müssen sich Begriffe darauf beziehen oder sie müssen gedacht werden. Sinnlichkeit aber kann nicht denken, sondern dies geschieht vermittelst des **Verstandes**. Das Denken ist nur durch Begriffe möglich, und so wie also Raum und Zeit die Formen einer möglichen Anschauung waren, so sind die Begriffe die Form des Denkens.

kens. Begriffe sind keine Objekte; ein Begriff ohne Objekt ist aber ein leerer Begriff; soll ein Begriff Inhalt haben, so muß er sich auf ein Objekt beziehen. Nun haben wir keine andern Objekte, als Objekte der Sinnlichkeit (Anschauungen); also muß sich ein Begriff, wenn er Bedeutung erhalten soll, auf Anschauungen beziehen; es müssen die Anschauungen unter Begriffe gebracht werden. Eine reale Erkenntniß ist also nur durch die gemeinschaftliche Wirksamkeit dieser beyden Erkenntnißvermögen möglich. Denn weder Anschauungen für sich, noch Begriffe allein, gewähren Erkenntniß. Die Gegenstände der Sinnlichkeit heissen Erscheinungen.

2) Raum und Zeit sind zwar selbst keine Objekte, keine Eindrücke von Gegenständen; in so fern aber alle Gegenstände in ihnen seyn müssen, so sind sie doch Vorstellungen, die sich auf den Gegenstand unmittelbar beziehen, d. h. Anschauungen; da sie aber die bloße Form ausmachen und selbst keine Materie enthalten, so sind sie reine Anschauungen, die a priori in der Vorstellungsfähigkeit der Seele zu Grunde liegen, und denen alle empirische Anschauungen unterworfen sind.

3) So wie es nun reine Anschauungen giebt, welche die Formen der Sinnlichkeit ausmachen, und die sich leicht müssen entdecken lassen, weil sie allenthalben nothwendig müssen gefunden werden; so giebt es auch reine Begriffe, durch welche alles Denken erst möglich wird und worunter alle andre Begriffe stehen. Wenn man diese vollständig auffinden kann, so hat man den ganzen Inhalt des reinen Verstandes gefunden. Nun ist denken und urtheilen einerley. Denn urtheilen heißt weiter nichts, als einen Begriff seiner Qualität, Quantität, Relation oder Modalität nach bestimmen. Dies kann nicht anders geschehen, als daß ich ihn unter einem Begriff subsumire. Es muß also so viele reine Begriffe geben, als es Arten des Urtheils giebt, denn jede Art des Urtheils kann nur durch einen reinen Begriff möglich werden. Es kann aber auch deren nicht mehr geben, weil man ihn gar nicht würde brauchen können; denn Begriffe sind nur zum Urtheilen brauchbar. Die Urtheile aber werden sehr natürlich in Urtheile der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität eingetheilt.

Die von der ersten Gattung sind: Allgemeine, besondere, einzelne.

Die von der zweyten: bejahende, verneinende, unendliche.

(wodurch einem Dinge bloß ein Prädikat abgesprochen wird, ohne zu bestimmen, was ihm dafür aus der unendlichen Menge von bekannten oder unbekannten Prädikaten zukomme.)

Die von der dritten: kategorische, hypothetische, disjunktive.

Die von der vierten: problematische, assertorische, apodiktische.

Die Begriffe nun, worauf die Form der Verknüpfung in diesen Urtheilen beruhet, sind folgende:

1) Die der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit.

2) Die der Qualität: Realität, Negation, Limitation.

3) Die der Relation: Substanz, Ursach, Gemeinschaft.

4) Die der Modalität: Möglichkeit, Daseyn, Nothwendigkeit.

Dieses ist die vollständige Tafel aller reinen Begriffe a priori, woraus alle unsre mögliche Erkenntnisse zusammengesetzt werden müssen. Und also ist mit denselben das ganze Verstandesvermögen a priori ausgemessen, und da sie weder Anschauungen, noch auf Anschauungen bezogene Begriffe (Erfahrung) sind; so erhellet auch zugleich, daß sie völlig **rein** und von aller Erfahrung unabhängig seyn müssen.

4) Alle Erfahrung besteht aus Anschauungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urtheilen die lediglich ein Geschäfte des Verstandes sind. Alles was daher ein Gegenstand möglicher Erfahrung seyn soll, muß a) im Raum und in der Zeit seyn und b) muß auch aus jeder Klasse der reinen Verstandesbegriffe, wenigstens einer, darauf bezogen werden können. Ohne die reinen Begriffe ist also gar keine Erkenntniß von Gegenständen der Sinne möglich, weil ohne sie nicht geurtheilt werden kann. Erkenntniß von sinnlichen Gegenständen heißt aber Erfahrung. Also ist ohne die Kategorien keine Erfahrung möglich, und sie können also nicht selbst erst durch Erfahrung entstehen.

In jeder Erfahrung müssen verschiedne Wahrnehmungen in einem Bewußtseyn verknüpft werden. Dies geschieht dadurch, daß man die Wahrnehmung unter reine Verstandesbegriffe subsumirt. Jede Subsumtion setzt aber voraus, daß zwischen dem Begriffe und dem Gegenstande eine Gleichartigkeit sey. Nun sind aber Begriffe und Anschauungen an und für sich ganz ungleichartig. Denn die Kategorien können nie durch Sinne angeschauet werden, und mit Anschauungen können wir nie denken. Es wird also ein drittes erfodert, das ihnen beyden gemein ist und vermittelst dessen sie verknüpft werden können. Dieses Band nun, welches die Verknüpfung möglich macht, ist die **Zeit**. Denn da die Zeit eine Vorstellung a priori ist, so ist sie mit den Kategorien gleichartig, und da sie auch Anschauung ist, so ist sie auch mit den Anschauungen gleichartig. Es ist daher kein andres Mittel, die sinnlichen Gegenstände oder die Modificationen der Sinnlichkeit unter die Begriffe zu bringen, als wenn man letztere selbst unter das Schema der Zeit bringt und ihnen Prädikate der Zeit beylegt. Dadurch allein können sie auf Gegenstände der Sinnlichkeit bezogen werden.

Bey Größe denk ich mir nichts, wenn sie nicht unter der Zeit stehen soll. Denn Größe entsteht durch die Addition von einem zu einem, das Mannichfaltige darinne muß also nach und nach apprehendirt werden. Durch diese succeßive Apprehension des Mannichfaltigen aber wird die Zeit selbst erzeugt. Ohne die Zeit aber würde keine succeßive Apprehension und Addition statt finden können, der Begriff könnte also gar nicht auf Gegenstände angewandt werden. Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondirt. Es zeigt also an sich selbst schon ein Seyn in der Zeit, wodurch die Zeit erfüllt wird, an. Die Substanz steht unter der Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, wodurch das Reale als bleibend vorgestellt wird, in welchem alles andre wechselt und worinne die Folge und das Zugleichseyn in der Zeit bestimmt wird. Ursach erhält erst eine Beziehung auf Gegenstände, wenn man sie unter die gesetzmäßige Succeßion des Mannichfaltigen bringt. Gemeinschaft oder Wechselwirkung ist ohne Sinn, wenn man sich nicht ein Zugleichseyn der Bestimmung der einen Substanz mit der Bestimmung der andern nach einer

allge=

allgemeinen Regel vorstellt. Möglichkeit erhält erst Bedeutung, wenn ich die Vorstellung damit verbinde, daß ein Ding zu irgend einer Zeit sey. Was wirklich ist, muß zu einer bestimmten Zeit, und was nothwendig ist, zu aller Zeit seyn.

So müssen also alle Kategorien unter Zeitbedingungen stehen, wenn sie sollen auf Gegenstände bezogen werden.

5) Verknüpft man nun diese Begriffe mit Erscheinungen überhaupt, vermittelst der vermittelnden Vorstellung der Zeit, so müssen daraus synthetische Grundsätze a priori entstehen, und man ist zugleich versichert, daß man sie alle faßt, und daß kein einziger synthetischer Grundsatz a priori mehr möglich ist. Nach der Ordnung der Kategorien sind es folgende:

1) Grundsatz der Quantität. **Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen.**

Dieser Grundsatz sagt also aus, daß alle Anschauungen nothwendig vermittelst der Zeit unter den Begriff der Größe gebracht werden müssen.

 2) Grund-

2) Grundsatz der Qualität. In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, das ihr an dem Gegenstande entspricht, eine intensive Größe oder einen Grad.

Dieser zweyte Grundsatz subsumirt zwar die Empfindung nicht gerade zu unter den Begriff der Größe, weil Empfindung kein Gegenstand im Raume und Zeit ist, obgleich der ihr korrespondirende Gegenstand. Allein es ist zwischen Realität (Empfindungsvorstellung) und der Null, d. i. dem gänzlichen leeren der Anschauung in der Zeit doch ein Unterschied, der eine Größe hat. Zwischen jedem gegebenen Grade des Lichts und der Finsterniß, der Wärme und der gänzlichen Kälte, der Schwere und der absoluten Leichtigkeit, der Erfüllung des Raumes und dem völlig leeren Raume können immer noch kleinere Grade gedacht werden. Selbst zwischen einem Bewußtseyn und dem völligen Unbewußtseyn finden immer noch kleinere Grade statt; daher keine Wahrnehmung möglich ist, welche einen absoluten Mangel bewiese, keine psychologische Dunkelheit,

heit, die nicht als ein Bewußtseyn betrachtet werden könnte, welches nur von andern stärker überwogen wird. Die Negation und das absolute Leere kann also nirgends wahrgenommen werden.

3) Grundsätze der Relation:

a) **In allen Erscheinungen ist etwas Beharrliches d. i. die Substanz, und etwas Wandelbares, oder Accidenzen.**

b) **Alles, was geschieht, hat eine Ursache.**

c) **Alle Substanzen, so fern sie zugleich sind, stehen in einer Wechselwirkung unter einander.**

Die vorigen Grundsätze machten die Anschauungen selbst erst möglich, oder sie wurden durch sie erzeugt. Diese aber bestimmen bloß die Existenz der Erscheinungen in der Zeit nach nothwendigen Gesetzen. Dadurch soll also bestimmt werden, wie die Wahrnehmungen in der Zeit nothwendig müssen verknüpft werden. Wären diese Gesetze der Zeitordnung

 nicht

nicht da, so wäre gar keine Erfahrungskenntniß möglich. Denn die Erfahrung besteht nicht in einem bloßen Aggregate von Wahrnehmungen, wie man sich zuweilen fälschlich eingebildet hat, sondern beruht auf nothwendigen allgemeinen Gesetzen des Verstandes a priori, wornach die Gegenstände derselben, dem Daseyn nach, geordnet werden, und wodurch allein Gewißheit und Zuverläßigkeit in die Erfahrung kommen kann. Hierbey muß man sich aber stets erinnern, daß die Gegenstände, welche auf diese Art geordnet werden, Modificationen unsrer Sinnlichkeit sind, und daß es daher begreiflich ist, wie die Gesetze derselben, nicht außer uns, sondern nothwendig in uns (in dem Verstande) liegen müssen, indem zwar der veranlassende unbekannte Grund der Erscheinungen außer uns ist, die Erscheinungen aber selbst als Modificationen unsrer Sinnlichkeit in uns vorgehen, und also auch ihre Gesetze in uns haben müssen, denn sonst würden wir mit den Erscheinungen eben so unbekannt seyn, als mit den Dingen selbst. Alle Erscheinungen müssen daher unter dem Begriff der Substanz subsumirt werden, denn dieser liegt, als ein Begriff vom Dinge selbst, zum

Grun=

Grunde, und alles Daseyn, aller Wechsel und Folge muß davon bestimmt werden, obgleich ein der Substanz korrespondirendes Objekt nicht gegeben ist, und also ein bloßer Begriff ist, der sich auf Anschauungen beziehen soll. So fern eine Zeitfolge unter den Erscheinungen angetroffen wird, müssen sie unter dem Begriffe einer Wirkung in Beziehung auf Ursache, und so fern ihr Zugleichseyn erkannnt werden soll, unter dem Begriffe der Gemeinschaft stehen. Endlich folgen noch diejenigen Sätze, die das Verhältniß der Erscheinungen zu unserm Erkenntnißvermögen angeben. Es sind dieses nemlich:

4) Die Grundsätze der Modalität.

a) **Was mit der Form der Erfahrung übereinstimmt, ist möglich.**

b) **Was mit der Materie der Erfahrung d. i. mit der Empfindung zusammenhängt, ist wirklich.**

c) **Was mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist nothwendig.**

Hier=

Hierdurch also wird nicht erkannt, wie Erscheinungen unter einander in der Erfahrung verknüpft sind, sondern ihr Verhältniß zur Erfahrung, oder wie sie erkannt werden können und müssen, und wie sie mit unserm Erkenntnißvermögen verknüpft sind. Es wird nun entweder auf die Uebereinstimmung mit den formalen Bedingungen, die der Verstand erkannt, gesehen, oder auf den Zusammenhang mit den Materialien der Sinne und der Wahrnehmung, oder auf das, was beyde in einen Begriff vereinigt, auf **Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit.**

5) Die in voriger Nummer angegebenen Grundsätze sind nun alle synthetische Grundsätze a priori, denn sie sind aus der Natur des Verstandes selbst, aus dem Vermögen zu urtheilen gezogen, und man kann gewiß seyn, daß es dergleichen nicht mehrere gebe.

6) Man muß aber wohl merken, daß alle diese Grundsätze auf eine Bedingung eingeschränkt sind, welche niemals übersehen werden muß, wenn sie nicht mißverstanden und wider alles Recht weiter ausgedehnt werden sollen. Diese Bedingung ist, daß sie bloß

auf

auf sinnliche Gegenstände anwendbar sind, und bloß dienen, die nothwendigen Prädikate einer jeden Anschauung zu bestimmen. Sobald man sich also ein Objekt außerhalb dem Gebiete der Natur denkt, so verlieren jene Grundsätze und Elementarbegriffe alle ihre Anwendung. Gott, z. B. gehört nicht mit zur Sinnenwelt. Daher kann ich auch von ihm nicht sagen, daß er eine Größe habe, daß er eine Substanz, eine Ursache andrer Dinge, daß er möglich oder wirklich oder nothwendig sey. Denn da Gott kein Gegenstand der Sinnlichkeit ist, so verlieren auch die Begriffe das, was sie von der Sinnlichkeit entlehnt haben, und wodurch sie allein eine Beziehung auf Gegenstände erhielten, nemlich die Zeitbestimmung, und es ist schon oben erwiesen, daß sie ohne dieselbe, sich mit Gegenständen gar nicht verknüpfen lassen, und also nicht gültig seyn können. Eben daher lehren sie uns auch nicht, was die Dinge außer dem Zusammenhange mit unsrer Sinnlichkeit seyn mögen, und können nicht auf sie angewandt werden.

7) Die Grundsätze unsers Verstandes sind nun zwar ihrem Gebrauch und ihrer Anwen-

wendung nach, allein auf die Sinnenwelt eingeschränkt, aber eben deswegen können wir auch das Daseyn außersinnlicher Gegenstände gar nicht widerlegen, obgleich auch nicht behaupten. Denn in Dingen, von denen wir gar nichts wissen, ist jede Behauptung, sie sey pro oder contra, gleich ungereimt. Wenn aber wichtige und wesentliche Zwecke der Menschheit den Glauben an das Daseyn von dergleichen Wesen fodern, so hindert uns eben deshalb gar nichts, sie anzunehmen, und gewisse Verhältnisse und Beziehungen derselben auf die Sinnenwelt zum voraus zu setzen.

Achte Vorlesung.

Nähere Prüfung der Mendelssohnschen Axiome.

Nunmehro werden wir in den Stand gesetzt seyn, uns auf eine genaue Prüfung der von Mendelssohn angeführten Beweise für das Daseyn Gottes einzulassen. Lassen Sie uns bey den von ihm festgesetzten Axiomen anfangen. Da wir aber das reine Verstandesvermögen ausgemessen haben: so müssen es nothwendig entweder jene Grundsätze, die dessen Inhalt ausmachten, selbst seyn, oder sie müssen doch von ihnen abgeleitet werden können.

Sein erstes Axiom heißt:

Was wahr ist, muß durch positive Denkungskraft dafür erkannt werden können.

Dieses Axiom stützt sich auf die Definition, welche S. 60. von der Wahrheit gegeben ist,

wo es heißt: Wahrheit ist jede Erkenntniß, in so weit sie das positive Vermögen unsrer Seele zum Grunde hat.

Herr Mendelssohn hat durch diese Beschreibung, die gewöhnliche Namenerklärung vermeiden, und ein allgemeines Kriterium der objektiven Wahrheit geben wollen. Allein es ist

1) zu merken, daß, gesetzt man wollte von dessen Allgemeinheit a priori gar nichts sagen, daß es doch auf keine Weise hinreichend ist, und uns auch nicht um einen Fußbreit in unsrer Erkenntniß weiter bringe. Denn das absolutpositive unsrer oder irgend einer Denkungskraft, können wir doch nie objektive kennen lernen. Wir können nie wissen, ob nicht der letzte Betrug ärger sey, als der erste, und man könnte daher das positive Denkvermögen in uns eben so wohl läugnen, als behaupten, je nachdem man es als einen Maasstab von subjektiver oder objektiver Wahrheit ansehen will. Ich will mich nun an das Beyspiel des Herrn Mendelssohn selbst halten. Ein viereckig-

eckigter Thurm erscheint mir in der Ferne rund, und es ist wirklich so, daß sein Bild in einer gewissen Entfernung rund in die Augen fällt. Daß ein Erfahrner nicht so gleich urtheilt, daß er auch in jeder Entfernung rund erscheinen werde, hängt von den Regeln ab, die er gelernt hat, und nach welchen die Beziehungen der Objekte auf seine Sinne bestimmt sind. Aber was berechtiget mich, dasjenige (objektive) für wahr zu halten, was meinen Sinnen und meinem Verstande nach einer Regel immer so erscheint? Was berechtiget mich, den Thurm als Ding außer meiner Sinnlichkeit für wirklich viereckigt zu halten, weil alle Menschen ihn als viereckigt sehen? — Gesetzt, es gäbe Geschöpfe, deren Sinne so gebauet wären, daß ihnen das, was uns viereckigt scheint, als rund, und das runde als viereckigt, nicht nur dem Gesicht, sondern auch dem Gefühl nach vorkäme; wie wollten wir diese Geschöpfe überführen, daß wir objektiv Recht hätten, und nicht sie? Gesetzt, der oben von mir angeführte

Fall fände statt, daß ein Wesen alle Gegenstände eine Elle länger anschauete; wie wollte ich wissen, ob ich oder jenes den rechten Maasstab hätte, der den Gegenstand objektive bestimmte? — Will man also nur das positive Denkungskraft nennen, welche uns lehrt, was die Dinge an sich sind, so ist es offenbar, daß wir dergleichen gar nicht besitzen, ja daß wir überall nicht einmal bestimmen können, ob es dergleichen gebe; soll aber positive Denkungskraft, oder Denkungskraft überhaupt, denn jede Kraft ist positiv, nur so viel heißen, als, das Vermögen, die Erscheinungen nach richtigen empirischen Regeln zu erkennen; so ist das Kriterium ein bloßes logisches Kriterium der Wahrheit, welches mit den Objekten selbst gar nichts zu thun hat, sondern die bloße Form betrifft. Denn dieses Vermögen hängt theils von dem mit andern übereinstimmenden Baue unsrer Sinne, theils von den gemeinsamen Gesetzen der Denkungskraft und überhaupt von den allgemeinen Bedingungen anzuschauen und zu denken ab. — Sollte hingegen positives

tives Vermögen der Seele so viel heißen, als, das Vermögen, Prädikate der Dinge außer uns zu erkennen, die ihnen nicht als Erscheinungen, sondern als Dingen an sich zukommen; so hätten wir in der That ein solches Vermögen gar nicht aufzuweisen, und es wäre nichts als Negation in uns, und also wär es auch in dieser Rücksicht kein Kriterium objektiver Wahrheit.

2) Ist von Hrn. Mendelssohn voraus gesetzt, daß der Verstand unmittelbare Gegenstände erkennen könne. Dies rührt aus der von mir oben angeführten und beurtheilten Verwechselung des **Verstandes** mit der Sinnlichkeit her. Es ist aber oben klar und deutlich erwiesen worden, daß es unser Verstand allein mit Begriffen zu thun hat, und daß diese Begriffe ohne alle Bedeutung sind, wenn sie sich nicht auf Gegenstände beziehen. Da nun uns keine andern Gegenstände gegeben sind, als Gegenstände der Sinnlichkeit; so sind alle unsre Begriffe nichts, wenn sie sich nicht auf Gegenstände der Sinnlichkeit d. i. auf An-

 schau-

schauungen überhaupt beziehen. Da aber Anschauungen nicht die Objekte selbst sind, sondern bloße Beziehungen der Objekte auf unsre Sinnlichkeit, so können wir nicht nur von den Objekten gar nicht urtheilen, sondern wir können auch überhaupt nicht sagen, ob und wie irgend Objekte zu erkennen sind. Es liegt also erstlich offenbar ein Doppelsinn in dem Worte **Wahr**, in dem Mendelssohnschen Axiome. Es wird hier im objektiven Sinn genommen, und anderswo (z. B. S. 296 und an andern Orten) die subjektive Bedeutung untergeschoben; zweytens wird vorausgesetzt, daß die Denkungskraft Objekte erkennen könne. Dies kann aber schlechterdings durch gar nichts erwiesen werden, wenn nicht hier in dem Begriffe der Denkungskraft die Sinnlichkeit mit eingeschlossen ist. Man kann aber eben so wenig behaupten, daß Sinnlichkeit ein wesentlicher Theil des Denkvermögens sey, ob es gleich zu unsrer Erkenntniß nothwendig gehört. Nach unsrer Sprache müßten wir also das Axiom so ausdrücken: **Ein jedes Objekt an sich, muß durch**

die Denkungskraft erkannt werden können. Dieser Satz steht aber als eine nackte Hypothese da, und kann deshalb auf keine Weise als ein Axiom angenommen werden, da wir das Denken selbst blos als Erscheinung, als eine successive Folge der Gedanken kennen. Die höchste Idee von einem Verstande, die wir ausmachen könnten, wäre die, eines Wesens, das alle Beziehungen, in Raum und Zeit, alle Erscheinungen erkennte, aber ein solches Wesen wäre noch weit von dem Begriffe der vollkommensten Intelligenz entfernt, das an keine Bedingungen der Sinnlichkeit gebunden seyn soll, sondern die Dinge selbst erkennt.

Wir sehen aus der vergeblichen Bemühung unsers großen Philosophen aufs neue, wie wahr die Bemerkung des Hrn. Kant sey, daß **sich unmöglich ein allgemeines und zugleich hinreichendes Kennzeichen der Wahrheit** (der Materie nach oder in objektiver Bedeutung) **angeben lasse.** Denn wenn Wahrheit in der **Uebereinstimmung** einer Erkenntniß mit ihrem **Gegenstande besteht,** so muß dadurch der Gegenstand von andern unterschieden werden; denn

eine Erkenntniß ist falsch, wenn sie mit ihrem Gegenstande nicht übereinstimmt, ob sie gleich übrigens formaliter richtig seyn kann, und etwas enthält, was von andern Gegenständen wohl gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige seyn, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre, und so ist auch wirklich das Mendelssohnsche beschaffen. Es ist aber klar, daß, da man bey demselben von allem Inhalte der Erkenntniß, von aller Beziehung auf ihr Objekt abstrahirt, und Wahrheit in dieser Bedeutung gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich sey, nach einem allgemeinen Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse (der objektiven Wahrheit) nur zu fragen, und daß also ein hinreichendes und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Alle Kriterien, die gegeben werden können, betreffen bloß die Form, und dieses sind die nothwendigen Regeln des Verstandes, als aus welchen die positive Denkkraft zusammengesetzt ist. Diesen müssen alle Kenntnisse gemäß seyn, und sie sind in so fern richtig, aber nicht hinreichend. Den

Irr=

Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probierstein entdecken. Sie ist ein Kanon, aber kein Organon. Man kann dadurch Gegenstände beurtheilen, aber keine finden. Unsre Denkungskraft kann also nie Gegenstände erkennen; sondern nur Erscheinungen vermittelst der Sinnlichkeit. Ob eine Denkkraft Gegenstände ohne Sinnlichkeit unmittelbar anschauen und erkennen könne; das können wir eben so wenig bejahen, als verneinen.

Aus diesen Betrachtungen wird sich nun leicht der Werth des zweyten Axioms ergeben. Es heißt also: **wessen Daseyn durch keine positive Denkungskraft erkannt werden kann, das ist wirklich nicht vorhanden.**

Es gilt nemlich ebenfalls bloß von Erscheinungen. Denn ich kann wohl mit der strengsten Gewißheit behaupten, daß jede Erscheinung muß gedacht werden können, weil sie sonst gar keine Erscheinung wäre, denn sie fällt ohne das denkende Wesen ganz weg, indem sie keine eigne Subsistenz hat, sondern sie bloß von dem denkenden Wesen erhält. Ob aber

Dinge an sich je durch das, was wir Denkkraft nennen; zu erreichen sind, oder ob nicht vielmehr durch jene das Denken selbst erst möglich werde, und also selbst nichts weiter als Erscheinung sey: darüber können wir gar nicht urtheilen. Wenn also dieses Axiom angenommen werden soll, so kann es nichts weiter bedeuten, als: **dasjenige Ding, dessen Daseyn durch keine positive Denkkraft, verbunden mit positiver Sinnlichkeit, erkannt werden kann, ist als Erscheinung nicht wirklich vorhanden.** Ob es also Objekte gebe, die gar nicht, oder nicht von einer solchen Art des Verstandes, als der unsrige ist, erkannt worden, ob nicht vielleicht noch tausenderley Gattungen von Verstand möglich seyn können, die alle an andre Formen gebunden sind, die wir uns gar nicht einmal vorzustellen im Stande sind, ob der höchste Verstand gerade an unsere Formen gebunden sey, ob überall ein solches verständiges Wesen existire: Das sind Fragen, worüber die spekulative Vernunft nichts entscheidet, und wo man äußerst despotisch verfahren würde, wenn man nur die geringste Behauptung für mehr als eine Hypothese ausgeben wollte.

Das dritte Axiom ist: **Wessen Nicht-seyn keinem verständigen Wesen begreiflich seyn kann, das ist wirklich vorhanden.** Dieses Axiom soll dem Kartesianischen Beweise aufhelfen. Wenn das Principium in der Ausdehnung, in welcher es hier genommen, und nachher angenommen wird, nothwendig Wahrheit enthielt, so würde, sollte man glauben, jener Beweis sich ein weit grösseres Ansehen verschafft haben, da er sich doch nie außer den Grenzen dieser oder jener Schule hat geltend machen können. Schon dies ließe vorläufig vermuthen, daß eine Täuschung in dem Princip selbst, worauf er sich stützt, liegen müsse — und so findet es sich bey näherer Untersuchung auch wirklich. Denn es wird in diesem Axiom vorausgesetzt:

1) Daß die Denkkraft **allein** reelle Objekte könne kennen lernen. Dies aber läßt sich auf keine Art erweisen: Denkkraft ist ohne Sinnlichkeit für uns nichts. Begriffe müssen sich auf Anschauungen beziehen, wenn sie Bedeutung haben sollen.

 2) Daß

2) Daß denen Begriffen, welche logische Wahrheit enthalten, in denen sich kein Widerspruch findet, und denen dem Begriffe nach das Prädikat der nothwendigen Existenz zukommt, auch ausserhalb meinen Begriffen ein wirkliches Objekt entsprechen müsse. Diese Voraussetzung ist ebenfalls ganz unerwiesen.

Es wird unten deutlich gezeigt werden, daß es ein bloßes Spielwerk der menschlichen Vernunft sey, wenn sie den Begriff des vollkommensten Wesens bauet und das Prädikat der Existenz mit hineinschiebt. Es ist oben sattsam gezeigt worden, daß Begriffe allein nie Existenz beweisen, sondern daß alle Ueberzeugung von der Existenz ganz allein von der Wahrnehmung, von der Empfindung und von dem, was mit ihr zusammenhängt, abhängt. Das ganze Axiom ist also ganz unerwiesen. Denn ob ich gleich in meiner Idee etwas annehmen müßte, um etwas anders zu begreiffen; so würde doch die Existenz dessen, was ich angenommen habe, noch gar nicht erwiesen seyn, weil ich kein einziges Prädikat mit Gewißheit von dem Dinge aussagen und es also gar nicht

als ein bestimmtes Objekt angeben kann; z. B. wenn ich auch annehmen muß; Eine jede Erscheinung setzt etwas zum voraus, welches der Erscheinung zum Grunde liegt; so hab ich doch dadurch von dem zum Grunde liegenden Objekt nicht den mindesten Begriff, und muß es eben deshalb als eine bloße Idee betrachten, die in meinem Verstande existirt, deren äussere Existenz ich aber durch gar nichts erweisen kann. Das Princip ist bloß Regulativ, aber nicht Konstitutiv.

Dem vierten und fünften Axiom liegt eben die unerwiesene Voraussetzung zum Grunde, daß die Denkkraft das Daseyn der Objekte erkennen könne. Nimmt man diese weg; so läßt sich den Axiomen ein zwar wahrer, aber zur Mendelssohnschen Absicht völlig unbrauchbarer Sinn geben. Sie heissen so:

Viertes Axiom: Wenn ein Satz, A ist B, wahr seyn soll, so muß vermöge der positiven Denkungskraft zwischen dem Subjekt A und dem Prädikat B eine Verbindung anerkannt werden können.

Fünftes Axiom: Diese Verbindung beruhet entweder auf dem Materiale *) in der Erkenntniß des Subjeks A, oder auf dem Formale derselben.

Man kann das sechste und siebente Axiom als bloße Korollaria der erstern gleich damit verbinden.

Sechstes Axiom: Wenn also von einem Begriffe A das wirkliche Daseyn ausgesagt wird, so ist A entweder deswegen wirklich vorhanden, weil es nicht anders, als mit diesem Prädikat denkbar ist; oder deswegen, weil es nicht anders ein Gegenstand der Billigung und des Beyfalls werden kann.

Siebentes Axiom: Hieraus folgt unmittelbar, daß wenn der Satz: A ist nicht B,

*) Das Materiale der Erkenntniß heißt bey Hrn. Mendelssohn, in so weit es wahr oder falsch ist; das Formale, in so weit es Lust oder Unlust erregt, Billigung oder Mißbilligung der Seele zur Folge hat.

B, eben so denkbar ist, als der Satz: A ist B; so kann dieser nicht anders wahr werden, als in so fern er das Beste ist und von einer wählenden Ursach hat gebilligt und zur Wirklichkeit gebracht werden können; oder unter zweyen gleich denkbaren oder möglichen Dingen kann nur dasjenige wirklich werden, welches das Beste ist.

Man sieht leicht, daß in dem vierten und fünften Axiom von der objektiven Wahrheit geredet wird. Nun muß man zwar das vierte Axiom als Vordersatz für richtig erkennen, wenn man auch bloß Erscheinungen als Objekte betrachtet; allein das fünfte Axiom als Nachsatz ist ganz unvollständig und enthält bloße logische Kriteria der Wahrheit der Begriffe. Denn dadurch, daß Prädikate sich unter einander nicht widersprechen, wird bloß die Wahrheit des Begriffs dargethan, aber gar nicht, daß diesem Begriffe auch wirklich ein Objekt entspreche, und dadurch, daß mein Verstand Etwas als das Beste erkennt, wird nie apodiktisch dargethan, daß es sich objektive auch wirklich so verhalte. Das Gesetz des Besten

sten ist bloß eine Regel unsers Verstandes, nach welcher er sich in seinen Untersuchungen richten soll, und die ihm im Felde der Erscheinungen immer weiter bringt, und durch alle Erfahrungen in der Sinnenwelt sattsam bestätiget wird: daß aber dieses Gesetz eine Regel für jeden Verstand sey, welches nicht nur auf die Sinnenwelt, sondern auch auf Objekte, die ausserhalb derselben sind, bezogen werden müsse, kann durch nichts erwiesen werden. Eben so wenig läßt sich behaupten, daß die oberste Intelligenz an dieses Gesetz gebunden sey, weil es ohne Succeßion in den Gedanken ganz ohne Sinn und Bedeutung ist. Es ist also lediglich als eine Regel unsers Verstandes anzusehen, und es kann das Existirende oder das Wirkliche nach jenen Regeln zwar geprüft aber nicht wirklich gemacht werden. Das Kennzeichen des Wirklichen ist allein die Empfindung oder sinnliche Wahrnehmung, und durch diese lernen wir nicht Dinge an sich, sondern bloß Erscheinungen kennen. Sollen also das 4te und 5te Axiom apodiktische Gewißheit haben; so müssen sie sich nur auf folgenden Satz einschränken:

Wenn ein Satz, A ist B, wahr seyn soll, so muß vermöge der Denkkraft zwischen dem Subjekte A und dem Prädikate B eine Verbindung anerkannt werden können. Diese Verbindung beruht entweder auf dem Satze des Widerspruchs allein, und alsdann ist es logische Wahrheit; oder es entspricht den Ideen noch Etwas in der Empfindung nach den Erfahrungsgesetzen, und alsdann ist es objektive Wahrheit, doch nicht der Dinge an sich, sondern der Erscheinungen. Nothwendige Wahrheiten also, von denen im 6ten Axiom die Rede ist, können keine andern als logische Wahrheiten seyn, und haben bloße subjektive Gültigkeit. Alle Grundsätze des Verstandes a priori sind nothwendig, weil durch sie das Denken selbst erst möglich wird. Es gehören also hierhin alle in den vorigen Vorlesungen angegebenen reinen Grundsätze des Verstandes, aber ihr Gebrauch erstreckt sich bloß auf die Sinnenwelt, denn es sind Naturgesetze, d. h. Gesetze, welche die Erfahrung möglich machen, und die Möglichkeit der Erfahrung hängt also von ihnen selbst ab. Was aber das Billigungsvermögen anbetrifft, so ist wiederum klar, daß es gar nichts über die Existenz der Dinge

a prio-

a priori entscheiden könne. Denn die Prädikate gut und böse, vollkommen und unvollkommen sind gar nicht absolute Prädikate der Dinge, sondern drücken bloße Beziehungen der Erscheinungen auf unsern Zustand und unsre Denkart aus, welche bey den Erscheinungen Absichten voraussetzt und sie nach Zwecken beurtheilt. Daher auch die von Mendelssohn S. 226 gebrauchten Gründe das System des Spinoza gar nicht treffen, weil es ganz mißverstanden ist. Der Grundsatz des Besten ist eine praktische Idee, die uns in der Teleologie leiten soll und dessen Bestätigung in der Erfahrung ihm Gewißheit verschafft, so daß wir ihn als ein sicheres Princip gebrauchen können, um unsere Nachforschungen in der Natur zu leiten, und den Glauben an eine Vorsehung zu stärken. A priori aber läßt sich seine Gültigkeit gar nicht erweisen, und noch weniger läßt sich erweisen, daß die zufälligen wirklichen Dinge bloß diesem Princip ihre Wirklichkeit zu danken hatten. Denn die Prädikate gut, böse, vollkommen, unvollkommen u. s. w. kommen, wenn sie nicht von sittlichen Handlungen gebraucht werden, bloß Erscheinungen zu, in so fern sie sich auf unser.

Er=

Erkenntnißvermögen oder auf unsern Zustand beziehen, ob sie auf Dinge an sich passen, können wir gar nicht sagen.

Es kann also kein einziges von den Mendelssohnschen Axiomen in dem Umfange, welchen ihnen der Verfasser angewiesen hat, von uns angenommen werden. Axiome müssen jedem einleuchten, müssen von allen als nothwendig angenommen werden; es muß keinem einfallen können, daran zu zweifeln, so bald er ihren Sinn gefaßt hat; er muß die Möglichkeit zu denken verlieren, wenn er sie nicht annehmen wollte. Daß die Mendelssohnschen diese Prädikate nicht haben, erhellet aus unsrer darüber angestellten Kritik.

Neunte Vorlesung.

Ueber Idealismus, Epikureismus und Spinozismus.

Wenn Sie das, was in dem vorigen über Sinnlichkeit und Verstand, und in der letzten Vorlesung über die Mendelssohnschen Axiomen gesagt worden ist, richtig gefaßt haben, so müssen Sie schon selbst im Stande seyn, das Unzureichende oder Mangelhafte in den folgenden Behauptungen zu finden.

1. Gleich in dem neunten Abschnitte scheint mir eine unrichtige Vergleichung zwischen der Mathematik und Philosophie angestellt zu seyn, indem gleich anfangs daselbst gesagt wird, daß die mathematischen Beweise bloß auf Entwickelung der Begriffe nach den Denkgesetzen beruhe. Nun ist es aber völlig unmöglich, aus bloßen Begriffen irgend einen mathematischen Satz zu begreiffen, sondern es muß jederzeit eine reine Anschauung in Raum und Zeit dazu kommen, oder die Begriffe müs-

müssen konstruirt werden, woraus denn Schemata entstehen. Da aber Raum und Zeit 1) Anschauungen a priori sind, und 2) nothwendige Prädikate aller Erscheinungen, so läßt sich begreiffen, wie alle Wahrheiten und Sätze, die a priori von ihnen gelten, auch nothwendig von den Erscheinungen gelten müssen, und man siehet also den Grund ihrer Gültigkeit in der Anwendung auf Erscheinungen sehr wohl ein. Da aber die philosophische Erkenntniß a priori eine bloße Erkenntniß aus Begriffen ist; so läßt sich ihre Anwendung auf Erscheinungen nicht eher begreiffen, als bis man sie unter das Schema der Zeit gebracht hat. Wie aber diese Begriffe auf Dinge angewandt werden können, die nicht Erscheinungen sind, oder wie man durch reine Schlüsse herausbringen könne, daß ihnen Objekte entsprechen, das läßt sich nicht begreiffen.

„Es wäre allerdings zu wünschen, daß Hr. Mendelssohn sich auf die Prüfung dieser Kantschen Ideen eingelassen hätte. So wie ich die Sache jetzt sehe, scheinen Sie vollkommen Recht zu haben, und es läßt sich gar nicht begreiffen, wie Ihre Behauptungen könnten umgeworfen werden.

S. Aber die Behauptungen der Idealisten scheinen auf der andern Seite eben so grundloß zu seyn, als derer, welche Objekte an sich zu erkennen meinen. Denn da durch Schlüsse allein weder die Existenz noch die Nonexistenz eines Objekts erwiesen werden kann; so würde der Idealist eben so grundloß verfahren, wenn er durch Schlüsse die Nonexistenz der Objekte an sich beweisen wollte, als der Dogmatist, der durch Schlüsse die Existenz derselben darthun will. Es wäre eben so übereilt geschlossen, wenn ich sagen wollte: Alles was ich nicht wahrnehme, ist auch nicht wirklich, oder wovon ich keine Vorstellung habe, das ist auch nicht; als: die Sinnenwelt muß wirklich objektive existiren, und ihr muß ein absolutes von aller Sinnlichkeit unabhängiges Daseyn zukommen, weil ich sie wahrnehme und einen Begriff von ihr habe.

Sie haben Recht S.; So bald man dem Idealisten zugiebt, daß die Welt, so wie sie uns erscheint, nicht ein Ding an sich sey; sondern daß alles, was wir davon entdecken, bloße Vorstellungen in uns sind; so liegt ihnen nun der Beweis ob, daß die Sinnenwelt blosser Schein sey, und daß den Erscheinungen nicht

nicht noch Etwas, das nicht Erscheinung ist, zum Grunde liege. Diesen Beweis können sie aber unmöglich führen, denn die Formel: **Wir wissen nichts davon**, ist kein Beweis vom Nichtseyn; und wenn uns also sonst ein Bedürfniß oder ein praktisches Interesse auffodert, wirkliche Objekte, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, anzunehmen; so kann uns der Idealist durch nichts irre machen *).

 M. Auch

*) Zur bessern Uebersicht für diejenigen, welche das Buch nicht gleich bey der Hand haben, setze ich die Gründe des Idealisten hierher: (S. 175 rc.) „Auch den Idealisten ist die wirkliche „Welt eine wirkliche Welt (ein Schein, der „gewissen unveränderlichen Regeln unterworfen „ist) Wir heben den wohlgegründeten „Unterschied zwischen Träumen und Wachen, „Einbildung oder Erdichtung und Wahrheit „nicht auf. Der Kurzsichtigste unter uns muß „wahrnehmen, daß in Träumen, Einbildungen „und Erdichtungen die Begebenheiten in „einer andern Ordnung nach und neben einander „gestellt sind, als diejenigen, die wir „im Wachen für Wahrheit und Wirklichkeit „erkennen. Jene folgen völlig, oder wenigstens „vornehmlich der Vorschrift des Witzes „der

M. Auch vor den Anfällen der Skeptiker sind wir, wie mich dünkt, sicher; denn bey allen

„der Einbildungskraft, der Erdichtung u. s. w. „mit einem Wort, den Gesetzen der Seelen„vermögen, die uns subjektive eigen sind. Im „wachenden Zustande hingegen herrschet die ur„sächliche Verknüpfung der Dinge nach so ge„nannten Naturgesetzen. Diese Vorstellung „einer wirklichen Welt ist allen vorstellenden „Wesen gemein, wiederholt sich in jedem dersel„ben mit der Abänderung, die seiner Fassungs„kraft und seinem Stande gemäß ist. In je„der Weltvorstellung, die einem wachenden „Wesen beywohnt, befindet sich Wahrheit und „Perspektive. Die Wahrheit wiederholt sich „in allen und bleibt eben dieselbe. Das Per„spektivische hingegen ist mannichfaltig und „dem Gesichtspunkte angemessen. Der Idea„list läugnet bloß das wirkliche Daseyn eines „Objekts, das diesen wahren Abbildungen zum „Urbilde dienen soll, und zwar deswegen, weil „ihm dieses Urbild nichts mehr zu denken giebt, „weil er sich weiter keine Vorstellungen davon „zu machen weiß, als die Abbildung davon, „die in seiner Seele ist.“ (Daß aber dieser Grund nicht hinreichend sey, sieht ein jeder; denn

allen ihren Zweifeln setzen sie zum voraus, daß ihre Gegner die Welt für ein Ding an sich hal-

denn unsre Erkenntniß ist nicht das Maaß des Wirklichen, obgleich dem Idealisten in so weit Recht gegeben werden muß, daß keine spekulativen Gründe für die reelle Existenz eines zu Grunde liegenden Objekts und dessen Beschaffenheit anzutreffen sind.) — „Stellen Sie sich „ein Zimmer vor, dessen Wände alle mit Spie„geln bekleidet sind, und eine Abbildung eines „Gegenstandes, die in jedem Spiegel nach „seiner Lage wiederholt wird. Lassen Sie diese „Spiegel unter sich in Streit gerathen, ob „der Gegenstand, den sie vorstellen, mitten „im Zimmer sich wirklich befinde, oder ob der „Künstler, der sie hervorgebracht, in einem jeden „derselben nach seinem Standorte, auch die „Abbildung hineingelegt habe. Wie werden „sie diesen Streit unter sich entscheiden?“ (Die Antwort ist: der ganze Streit würde höchst thöricht seyn, weil seine Entscheidung ganz unmöglich ist, da überhaupt kein Mittel gegeben ist, von der Realität eines äussern Urbildes überzeugt zu werden. Wenn aber die Spiegel genöthiget würden, Parthey zu ergreifen; so käme es darauf an, bey welcher sie am mehresten

gewin-

ten, und ihre Angriffe treffen also bloß die Dogmatiker. Unsre Behauptungen aber tref-
fen

gewinnen würden.) „Als Spiegel betrachtet, „können sie nichts als Abbildungen des Gegen„standes haben und je erlangen. Werden sie nicht „aus ihrer Abbildung, wenn sie vernünftig „denken können, eben die Schlußfolge zu zie„hen im Stande seyn, als aus dem voraus„gesetzten Daseyn des Gegenstandes? Muß es „ihnen nicht vielmehr eben dasselbe seyn, der „Gegenstand, von dem sie weiter nichts wissen „und erfahren können, mag im Zimmer vorhan„den seyn oder nicht vorhanden seyn?“ (Allerdings hat dieses gar keinen Einfluß auf die Urtheile über Erscheinungen; ihre Regeln bleiben dieselben, wenn ihnen auch keine Objekte zum Grunde lägen. Was Hr. Mendelssohn in den folgenden hinzufügt, ist nicht hinreichend den Idealismus zu heben.) „Wenn diese Spiegel anerkennen, sagt Hr. M. gegen den Idealisten, „daß sich „in ihrer Abbildung Wahrheit und Perspekti„ve finde, und daß die Wahrheit sich wiederhole „und in allen eben dasselbe bleibe; das Per„spektive hingegen jedem derselben eigenthüm„lich sey; wird ihr fernerer Streit nicht eine „bloße Wortzänkerey seyn müssen? Wenn sie

„die

sen selbst ihre spitzigsten Pfeile nicht; denn da wir gestehen, daß die Sinnenwelt bloße Er-

„die Uebereinstimmung in den Abbildungen „zugeben; was berechtiget sie das Urbild als „den Grund der Uebereinstimmung zu läug- „nen?“ (Nichts, antworte ich; eben so wenig als sie irgend etwas berechtigt, das Urbild an- zunehmen; denn gesetzt, sie wären auch an den Satz des zureichenden Grundes gebun- den, so wird doch dadurch keines bestimmt, und es können deren tausend von einander ganz verschiedne seyn.) „oder vielmehr, was können „sie ausser dieser Uebereinstimmung der Wahr- „heit noch mehr fodern, wenn sie das Da- „seyn des Urbildes anerkennen sollen?“ (Antw. Etwas, das sie selbst nicht würden angeben kön- nen, eine Art die Urbilder unmittelbar zu er- kennen und nicht erst durch Abbildungen. Denn Uebereinstimmung hat ja nicht nothwendig ein und dasselbe äussere Urbild zur Ursach. Diese Uebereinstimmung kann z. B. von der innern Natur der Subjekte überhaupt herrühren, so daß sie ihrer übereinstimmenden Erkenntniß, unerachtet von den Objekten nicht das gering- ste erkennen. Gesetzt, die Spiegel wären ins- gesammt so geschliffen, daß sie Kugeln als ova-

scheinung ist, welches der hartnäckigste Skeptiker nicht läugnen kann, und daß alle Grundsätze des Verstandes bloß auf Erscheinungen in der Sinnenwelt anwendbar sind, und da wir dieses mit apodiktischer Gewißheit erweisen können; so muß jeder Zweifel an der Wahrheit dieser Grundsätze absurd seyn, da auch nicht eine einzige Instanz vorgebracht werden kann, welche diesen Grundsätzen entgegen gestellt werden könnte. Das einzige, was der Skeptiker thun könnte, wäre, daß er zweifelte, ob nicht vielleicht die Grundsätze des Verstandes auf Dinge an sich anwendbar wären, und hierinne wollen wir ihm so gar beystimmen; nur wird er auch mit uns gestehen müssen, daß man gar keinen verständlichen und bestimmten Sinn mit diesen Worten verknüpfen könne.

£. Auch Epikur kann auf solche Art seinem Gebäude keine Festigkeit geben, sondern er muß

es

le Figuren vorstellten; so würden sie insgesammt nichts von einer Kugel erkennen, und doch würde, aller Uebereinstimmung unerachtet der Schluß doch falsch seyn, daß das äussere Objekt ein Oval sey.)

es in die Luft bauen, wo er es für dieses Leben nie brauchen kann. Seine Spekulation ist aus Ideen zusammengesetzt, denen alles menschliche Interesse und die Glückseligkeit aller empfindenden Wesen widerspricht. Unerachtet wir nun seinen unzureichenden Spekulationen nichts als andere unzureichende Spekulationen entgegen setzen können, wenn wir von der Welt als einem Objekte an sich reden, so können wir doch überzeugt seyn, daß seine Spekulationen in der Welt nie großen Schaden, am allerwenigsten aber Ueberzeugung bewirken werden. Sind wir hingegen einmal überzeugt, daß wir es bloß mit Erscheinungen zu thun haben, deren Regeln und Gesetze bloß subjektiv in unserm Verstande enthalten sind; so ist es unser Verstand, der diesen Erscheinungen Gesetze vorschreibt, und sie müssen ihnen schlechterdings unterworfen seyn. Wenn also der Satz: die Begebenheiten ereignen sich von ohngefähr, so viel heißen soll, als: Es giebt Begebenheiten, die den Gesetzen der Kaussalität nicht unterworfen sind; so hätte dieses gar keine Bedeutung, und wäre ohne allen Beweis, indem keine einzige Begebenheit von der Art aufgewiesen werden kann.

„Auch mag wohl niemand so absurd gedacht haben, dies behaupten zu wollen. Man wollte dadurch, wie Hr. Mendelssohn sehr richtig bemerkt hat, nur die Endabsichten läugnen. Allein die Gründe sind so unzureichend, und seicht, daß sie schwerlich jemanden überzeugen werden. Denn aus der Erfahrung kann der Beweis gar nicht geführt werden, indem sich deshalb die Absicht nicht läugnen läßt, weil ich sie nicht entdecke, und der spekulative Beweis gründet sich allein auf folgenden Schluß: „**Weil ich das Daseyn eines solchen Wesens, von welchem alles zu gewissen Absichten bestimmt ist, weder mit spekulativer Vernunft begreiffe, noch durch Erfahrung wahrnehme, so ist auch keines.**“

Die Schwäche dieses Schlusses ist aber einleuchtend. Denn ich kann ja meinen Verstand nicht als das Maaß des Wirklichen ansehen. Wenn es also sonst höhere Zwecke der Menschheit erfordern, dergleichen Endabsichten anzunehmen; so wird uns jener Schluß nicht abhalten dürfen. Was man hingegen dogmatisches dagegen vorbringt, ist nicht weniger

sophistisch, und oft noch mehr aus der Luft gegriffen; und daher ist es kein Wunder, daß man nicht aufgehört hat, gegen einander zu Felde zu ziehen, nur mit dem Unterschiede, daß die Vertheidiger der guten Sache sie oft weit schlechter vertheidigten, als jene die schlechte, indem die Dogmatiker neben den spekulativen Gründen auch oft Fluch, Bannstrahl, Schwerdt und andere dergleichen wirksame Mittel gebrauchten, die freylich die Gegner oft zum Schweigen nöthigten. Es wäre ein leichtes, zu zeigen, daß alles, was S. 187—190 von den Dogmatisten vorgebracht wird, bloße Wortspiele und ganz sinnleeres Geschwätz ist, wobey ein Mensch nicht daß geringste denken kann. Allein da auch Hr. Mendelssohn es verwirft; so überlasse ich es ihnen selbst, die Hirngespinste aus einander zu legen.

Auch gegen den **Spinozismus** läßt sich, wie mich dünkt, gar nicht dogmatisch zu Felde ziehen, so daß man ihm etwas positives entgegen setzen könnte. Wir können ihm bloß das Unzureichende seiner Beweise zeigen, und er mag sein spekulatives System noch so fein ausgesponnen haben, so wird es sich doch nie über

das Ansehn einer Hypothese erheben können, weil wir schon a priori allem, was die Vernunft ersinnet, seinen gewissen Platz anweisen können, indem alles, was Verstand ohne Erfahrung erdenkt, objektive nichts ist, unerachtet kein einziger Widerspruch in dem erdachten System ist. Kömmt es aber bloß darauf an, transscendentale Hypothesen auszuhecken, so werden sich genug erfinden lassen, die wir andern Dogmatikern entgegen setzen können; und wenn sonst moralische Zwecke es erfodern, die eine der andern vorzuziehen, so werden uns keine Grübeleyen daran verhindern können. Ob also gleich durch transscendentale Hypothesen gar nichts in der Natur erklärt werden kann, weil man das, was man aus Erfahrungsprincipien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklären würde, wovon man gar nichts versteht; so können sie doch gebraucht werden, um sich zu vertheidigen: denn alle synthetischen Sätze aus reiner Vernunft haben das Eigenthümliche an sich, daß wenn der, welcher die Realität gewisser Ideen behauptet, gleich niemals so viel weiß, um diesen seinen Satz gewiß zu machen, der Gegner auf der andern Seite doch eben so wenig wissen kann,

um das Gegentheil zu behaupten. So lange man also in der Region der Ideen bleibt, wird die Fehde von beyden Seiten bis ins Unendliche dauern, und durch nichts beygelegt werden können. Wir werden den Dogmatiker unaufhörlich mit neuen Hypothesen in die Enge treiben können, die alle a priori gleichen Werth und gleiche Richtigkeit haben, d. h. dem Satze des Widerspruchs vollkommen gemäß sind. Es würde dem Spinozisten leicht fallen, sich gegen alle dogmatische Behauptungen des Hrn. Mendelssohn zu retten, und so gar die Lücken, die er wahrzunehmen glaubt, vollkommen auszufüllen, ob er gleich dadurch für die Realität seines Systems nichts gewinnen würde, da er auch nur als ein rechter Dogmatiker in dem grundlosen Ocean der leeren Ideen festen Fuß fassen will, welches doch ganz unmöglich ist. Es ist also in dem Reiche der Spekulationen überall nichts **wirkliches** anzutreffen. Es wird von lauter Gedankenwesen bewohnt.

Eben so unnütz und leer sind die Streitigkeiten, ob es einen Fortgang ins Unendliche, vorwärts und rückwärts, gebe, etwas Zeitlo-

ses — etwas ohne Anfang, ohne Ende, ohne Fortgang? Denn alles was darüber gesagt werden kann, fällt ins Leere, und kann durch keine Erfahrung gegeben werden. Denn so bald man die Voraussetzung verwirft, welche allen diesen Behauptungen zum Grunde liegt, daß nemlich die Sinnenwelt ein Ding an sich selbst sey; so verwandelt man alle Zänkereyen in ein bloßes Spielwerk des Verstandes, und der wirkliche Widerspruch, der sich findet, und der ganz unauflöslich seyn würde, wenn die Welt ein Ding an sich wäre, ist auf einmal begreiflich. Denn so wenig sich a priori bestimmen läßt, ob ein Tisch rund oder eckigt sey, wenn er nicht in der Erfahrung gegeben ist; eben so wenig läßt sich a priori bestimmen, ob einem Dinge an sich die Prädikate endlich oder unendlich, absolut nothwendig oder zufällig zukommen, da uns ein solches Ding auf keine Art gegeben werden kann. Das Räthsel also, weswegen unser Verstand zu dergleichen widerstreitenden Behauptungen geneigt ist, muß auf eine ganz andre Art aufgelöst werden, als dadurch, daß man es läugnet und den Verstand mit Gewalt zwingt, eine von beyden Partheyen zu ergreiffen. Dies ist

von Hrn. Kant auf das befriedigendste geschehen. Jetzt wollen wir uns aber hierbey nicht aufhalten, sondern nur zu den Beweisen für das Daseyn Gottes selbst eilen.

Zehnte Vorlesung.

Prüfung der Beweise a posteriori für das Daseyn Gottes.

Herr Mendelssohn führt nun in der neunten und den folgenden Abhandlungen die spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes selbst an. Er erwähnt zwar drey Arten, wie das Daseyn eines absolutnothwendigen und vollkommensten Wesens erwiesen werden könnte, zieht aber in dem Folgenden selbst die erste und zweyte Methode in einen Beweis zusammen. Seine Worte sind folgende: „Es giebt drey verschiedene Methoden, das Daseyn Gottes zu erweisen. Man bauet erstlich auf das Zeugniß der äußern Sinne; nimmt in Zuversicht auf

„ihre Aussage eine äußerliche sinnliche Welt
„als wirklich an, und suchet zu beweisen, daß
„eine solche sinnliche Welt ohne ein nothwen-
„diges, außerweltliches Wesen nicht denkbar
„sey: und nunmehr lassen sich alle Sätze, die
„in dem spekulativen Theile der Lehre ausge-
„macht worden, von diesem nothwendigen We-
„sen mit Grunde behaupten: **Es ist eine
„sinnliche Welt außer uns wirklich; also
„ist ein Gott außer uns und der Welt
„auch wirklich vorhanden.** Nach der zwey-
„ten Methode trauet man bloß dem Zeugniß
„des innern Sinnes; nimmt auf dessen Aus-
„sage unser eignes Daseyn als eine unumstöß-
„liche Wahrheit an, um von diesem auf das
„wirkliche Daseyn Gottes zu schließen: **Ich
„bin, also ist ein Gott.**

„Die **dritte** Methode verwirft beydes,
„das Zeugniß so wohl des innern als des äus-
„sern Sinnes, und gehet kühnes Schrittes aus
„dem Reiche des idealischen Wesens ins Reich
„der Wirklichkeit. Sie wagt es zu beweisen,
„daß ein nothwendiges Wesen vorhanden seyn
„müsse, weil ein nothwendiges Wesen gedacht
„werden kann; sie schließet reales Daseyn aus

„bloßem

„bloßem Begriff und will das Band gefunden „haben, das Möglichkeit und Wirklichkeit ver„bindet. Ein Gott ist denkbar: also ist ein „Gott auch wirklich vorhanden.

„Die beyden ersten Methoden, nach wel„chen eine Existenz vorausgesetzt wird, nennt „man die Beweisart a posteriori; die letz„tere aber, welche von der Idee eines noth„wendigen Wesens auf dessen Daseyn schließt, „wird die Beweisart a priori genannt, deren „Zuläßigkeit von verschiednen Weltweisen noch „in Zweifel gezogen wird."

Die beyden ersten Methoden machen eigentlich nur eine Beweisesart aus, diejenige nemlich, welche Leibnitz a contingentia mundi nannte; denn es liegt in beyden nur eine unbestimmte Erfahrung oder irgend ein Daseyn zum Grunde. Hingegen giebt es noch einen Beweis, worinne eine bestimmte Erfahrung, nemlich die Beschaffenheit unsrer Sinnenwelt, zum Grunde gelegt wird, und den man den physikotheologischen nennen kann, da hingegen jener der kosmologische überhaupt heißt. Mendelssohn führet den kos-

mologischen zuerst an, und wir wollen ihn daher auch zuerst der Prüfung unterwerfen. Er stützt sich auf den Satz des zureichenden Grundes, und ich will ihn, mit der ganzen Kraft, welche ihm Mendelssohn zu geben gesucht hat, hier vorstellen.

Alles was wirklich ist, muß einen zureichenden Grund haben, d. h. es muß sich begreiflich machen und vernünftig erklären lassen, warum es überall zur Wirklichkeit gekommen, und warum es vielmehr so, als auf eine andre Weise wirklich geworden ist. Nun finden wir bey einem zufälligen Wesen diesen Grund nicht in ihm selbst; denn aus seiner Denkbarkeit läßt sich sein Daseyn nicht begreiflich machen; wir finden ihn aber eben so wenig in den nächsten Ursachen desselben, wenn diese selbst zufällig sind, und ihr eignes Daseyn nicht begründen können. Denn so lange dieses ist, geben sie keinen befriedigenden Grund, keinen begreiflichen Aufschluß von der Wahrheit seines Daseyns, und das Gegentheil hört nicht auf, denkbar zu seyn. Hat aber dieses in Ansehung der nächsten Ursachen seine Richtigkeit; so wird es in Absicht der entfernten Ursachen eben so wenig ge-

geläugnet werden können, und wir mögen die Leiter der Dinge hinaufsteigen, so hoch wir wollen, wir sind dem völlig zureichenden und vernünftig erklärenden Grunde nicht um eine Sprosse näher gekommen. Ist aber dieses; so wird eine unermeßliche, eine anfangslose Kette von Ursachen diesen Grund eben so wenig enthalten können. Die Frage wird bloß verschoben, nicht aufgelöset. Sie kommt immer in derselben Stärke und in demselben Umfange wieder zum Vorschein. Eine unendliche Kette zufälliger Dinge, kann also den Satz nicht zur bestimmten Wahrheit machen, auf welchem das Daseyn irgend eines zufälligen Dinges beruhet, d. h. Eine ins unendliche zurückgehende Reihe zufälliger Ursachen, kann den völlig zureichenden Grund nicht enthalten, warum ein zufälliges Ding vielmehr ist, als nicht ist; vielmehr so, als anders vorhanden ist. Da also zufällige Wesen wirklich vorhanden sind; so muß es auch ein nothwendiges Wesen geben, das den Grund aller zufälligen Dinge in sich enthält, das aber selbst den Grund seines Daseyns nicht wieder außer sich, sondern in sich selbst, in seinem eignen Wesen, in seiner innern Möglichkeit hat.

Mein eignes Daseyn ist zufällig; es folgt nicht aus meiner innern Möglichkeit; ich bin nicht deshalb wirklich, weil ich gedacht werden kann, denn sonst wäre ich schlechterdings nothwendig. Es folgt aber auch nicht auf eine zureichende Weise aus den nächsten oder entfernten hervorbringenden Ursachen; denn alle Ursachen, die ich in der Sinnenwelt auffinden kann, sind wiederum zufällig, und bedürfen eines andern Grundes, und dies geht ins Unendliche, ja die ganze Sinnenwelt ist zufällig, denn das Gegentheil von ihr ist gar wohl möglich, ihr Daseyn folgt auf keine Weise aus ihrer Denkbarkeit; auch könnte vieles in derselben anders seyn; sie ist dem Wechsel der Veränderung unterworfen, und davon ist in ihr selbst kein hinreichender Grund anzutreffen. Wenn also der sinnlich evidente Satz: **Eine Sinnenwelt ist wirklich vorhanden** oder (welches noch weniger läugbar ist) der Satz: **Ich selbst bin wirklich vorhanden**, objektive Wahrheit seyn muß; so werde Ich, als Subjekt dieses Satzes mit dem Daseyn, als Prädikat desselben, in Verbindung stehen, und so wie ich bin, mit allen meinen Individualbestimmungen ohne dieses Prädikat nicht gedacht werden

den können; denn jede Wahrheit muß durch das Positive der Denkungskraft zu erkennen seyn. Nun kann dieser Verbindungsgrund in dem Materialen des Begriffs (weil das Daseyn nothwendig zum Begriffe gehörte) nicht anzutreffen seyn. Wäre dieses; so würde ich vorhanden seyn, weil ich denkbar bin. Ich würde also unveränderlich bleiben müssen, ich würde selbst nicht irgendwo und irgend wann, (im Raume und in der Zeit) zur Wirklichkeit kommen, sondern allezeit dasselbe seyn. Mein Daseyn müßte mit allen seinen Individualbestimmungen unveränderlich und ewig seyn. Nun ist das subjektive Bewußtseyn von meiner Veränderlichkeit über allen Zweifel hinweg, und es ist eben so unläugbar, daß ein Wesen, welches sich seiner Veränderung bewußt ist, auch wirklich veränderlich seyn muß. Ein unmittelbares Bewußtseyn belehrt mich, daß ich vorhin anders gewesen bin, als ich jetzt bin, da aber die Zeitfolge in der Denkbarkeit des Begriffs nichts vermindert; so kann das Gegentheil von dem, was ich vorher gewesen, noch jetzt nicht aufgehört haben denkbar zu seyn. Der Wahrheitsgrund des obigen Satzes wird also nicht in dem Materialen des Erkenntnisses, sondern

in dem Formalen desselben; nicht in der Denkbarkeit des Subjekts, sondern in seiner Güte und Vollkommenheit zu suchen seyn. Er liegt aber ferner nicht in meiner absoluten Vollkommenheit; denn ich besitze sie nicht ohne Schranken, welches abermals durch mein subjektives Bewußtseyn von der höchsten Evidenz ist. Wenn also ein Wahrheitsgrund des Satzes zu finden ist, so muß er in der relativen Vollkommenheit anzutreffen seyn; in der Beschaffenheit, vermöge welcher ich unter gewissen Umständen in einer gewissen Reihe von Dingen jetzt und hier so und nicht anders habe das Beste werden können. So und nicht anders läßt sich von unsrer Veränderung vernünftiger Grund angeben; so und nicht anders läßt sich begreifen, wie ein zufälliger Satz, der gestern nicht wahr gewesen, heute zur Wahrheit werden kann. Unter jeder Bedingung der Zeit und des Raums, erlangt irgendwo und irgend wann etwas anders die Qualität des Besten, und eben dadurch den Wahrheitsgrund seines Daseyns. Nun kann diese relative Güte eines zufälligen Wesens auf keine andre Weise seinen Wirklichkeitsgrund enthalten, als in so weit es dadurch einer freyen Ursache zur Absicht dienen, und so

nach

nach von demselben gebilligt werden kann. Der Grund meines Daseyns muß also in einer freyen Ursache zu suchen seyn, die mich jetzt und hier als zur Reihe des Besten gehörig, erkannt und gebilligt hat, und dadurch bewogen worden ist, mich zur Wirklichkeit zu bringen. Diese freye Ursache kann selbst nicht zufällig seyn, sonst wären wir der Begreiflichkeit des Satzes nicht um einen Schritt näher gekommen; der Wahrheitsgrund würde noch immer von neuem zu suchen seyn, der den Begriff des zufälligen Wesens mit der Existenz verbindet. Wir müssen also am Ende auf ein nothwendiges Wesen zurückkommen, bey welchem dieser Wahrheitsgrund in der Denkbarkeit des Subjekts selbst lieget, zu einem Wesen, dessen objektives Daseyn von seiner Denkbarkeit nicht zu trennen ist; welches vorhanden ist, weil es gedacht werden kann.

Nun kann dieses absolut nothwendige Wesen kein andres seyn, als dasjenige Wesen, welches alle Vollkommenheiten im höchsten Grade besitzt; denn nur wo alle Realitäten beysammen getroffen werden, muß das Daseyn mit darunter begriffen seyn, und es findet sich kein Objekt für das Absolutnothwendige, als das-

jenige, welches dem Begriff des allervollkommensten Wesens entspricht. Wenn daher irgend etwas Zufälliges ist; so ist auch etwas Absolutnothwendiges, und mithin ein vollkommenstes Wesen — ein Gott, der das Zufällige nach seiner höchsten Einsicht des Besten zur Wirklichkeit bringt.

Dieser Beweis würde in schulgerechten Schlüssen so lauten:

1) Alles, was ist, hat nothwendig seinen zureichenden Grund.

Nun ist eine Sinnenwelt oder wenigstens Ich selbst;

Also haben die Sinnenwelt und ich einen zureichenden Grund.

2) Wenn irgend etwas wirklich ist; so ist auch Etwas nothwendigerweise.

Nun aber bin ich oder die Sinnenwelt wirklich;

Folglich ist auch etwas nothwendigerweise.

3) Alles, was zufällig ist, ist nicht nothwendigerweise.

Nun

Nun bin ich und die Sinnenwelt zufällig,

(denn das Nichtseyn von beyden ist denkbar)

Folglich ist das Daseyn keines von beyden nothwendig.

4) Alles Zufällige muß aber einen nothwendig hinreichenden Grund haben. (Syllog. 1.)

(der nicht in dem Zufälligen liegt, in dem man sonst nie absolute Totalität, folglich keinen hinreichenden Grund erkennen könnte)

Nun ist so wohl die Welt als mein Ich zufällig;

Also haben sie ihren nothwendig hinreichenden Grund des Daseyns außer sich.

5) Kein Grund kann der hinreichende seyn, als das absolut nothwendige Wesen.

Nun ist die Sinnenwelt nicht das absolut nothwendige Wesen (Syllog. 3.)

Folg=

Folglich ist sie nicht der hinreichende Grund ihres Daseyns.

6) Das absolut nothwendige Wesen kann kein andres seyn, als das allerrealste Wesen.

Nun ist das absolut nothwendige Wesen nothwendig da;

Also auch das allerrealste Wesen, oder: Gott ist das absolut nothwendige Wesen.

Ich habe diesen Beweis mit Fleiß ganz zergliedert vorgestellt. Denn es steckt so viel Blendwerk darinnen, daß die genaueste Anatomie dazu gehört, um nur erst alle Theile, auf welche man aufmerksam machen will, übersehen zu können. Es wäre leicht, Ihnen mit eben so vielem Schein eine andre Schlußkette vorzulegen, welche mit gleicher Schärfe bewies, daß kein Absolut erstes Wesen angenommen werden dürfe. Allein da dieses Hr. Kant mit der größten Deutlichkeit gethan hat, und uns solches von unserm Vorhaben nur entfernen würde; so wollen wir lieber gerade zu diesen Beweis selbst angreifen, um das Trügliche

und Verführerrische darinnen aufzudecken. Es ist also

Erstlich zu merken, daß in dieser ganzen Schlußfolge voraus gesetzt ist, daß die Sinnenwelt nicht Erscheinung, sondern ein Ding an sich selbst sey, und daß alle meine Veränderungen mir als einem Objekte an sich zukommen. Dieses aber ist beydes falsch. Denn daß die Sinnenwelt eine bloße Erscheinung sey, und daß unser Verstand von dem, was sie an sich selbst seyn mag, oder was diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, nicht das geringste entdecken kann, ist in den vorhergehenden Vorlesungen hinlänglich gezeigt worden. Und eben so sind auch alle Veränderungen, die mit mir selbst vorgehen, gar keine Prädikate eines Subjekts, in so fern es ein νοȣμενον ist; sondern ich erkenne mich selbst bloß als Erscheinung. Man kann dahero immer zugeben, daß die ganze Sinnenwelt zufällig sey, denn diese Zufälligkeit ist selbst bloß Phänomen, indem das Denken sogar bloße Erscheinung ist. Es ist aber auch gar kein Widerspruch darinnen, daß dem Objekte an sich unter mehreren Prädikaten, die wir nicht kennen, auch das Prädikat des absolut nothwendigen zukomme. Denn

da

da wir nicht ein einziges Prädikat dieser Objekte wissen, so können wir auch nicht sagen, ob sie nothwendig oder zufällig sind.

Man könnte schon hiermit enden; weil diese einzige Bemerkung das Unzureichende und Unvollkommene des Beweises hinlänglich zeigt. Die Gegenparthey hätte denn wenigstens den Beweis zu führen, daß die Sinnenwelt ein Ding an sich sey, welches 1) ganz unmöglich ist, und 2) sie in ein noch weit gefährlicheres Gedränge führen würde, indem man ihr alsdann einen offenbaren Widerspruch der menschlichen Vernunft aufzulösen geben könnte, der an und für sich ganz unauflöslich ist, wenn man die Sinnenwelt als Ding an sich betrachtet. Da es uns aber hier um eine deutliche Auseinandersetzung und Beurtheilung jenes Beweises zu thun ist; so wollen wir ihn etwas näher beleuchten. Also

2) das Gesetz der Kaussalität (Syllog. 1.) ist in einer solchen Bedeutung gebraucht, als ob es sich nicht nur auf Erscheinungen, sondern auch auf Dinge an sich erstreckte. Man läßt sich nicht bloß von ihm leiten, sondern man will

durch

durch dasselbe das, was wirklich seyn muß, bestimmen. Es ist aber in dem vorhergehenden gnugsam gezeigt worden, daß alle reine Grundsätze des Verstandes bloß in der Sinnenwelt, in der Erfahrung zu brauchen sind, so bald man aber das Gebiet der möglichen Erfahrung überschreitet, so haben sie keinen Sinn mehr. Daß dies so sey, erhellet auch noch aus Folgendem: Zu jedem Begriffe wird zweyerley erfodert, 1) daß er nichts widersprechendes in sich habe, und 2) die Möglichkeit, daß ihm ein Gegenstand gegeben werden könne, auf den er sich bezieht. Wenn letzteres nicht hinzukommt; so ist er völlig sinnleer und hat gar keine Bedeutung. Nun können wir einem Begriffe nicht anders einen Gegenstand geben, als in der Anschauung. Also müssen sich alle reine Begriffe, und mit ihnen auch alle reine Grundsätze, wenn sie für uns irgend eine Bedeutung haben sollen, auf Anschauungen, d. i. auf Gegenstände möglicher Erfahrung beziehen. Ohne dieses haben sie gar keine objektive Gültigkeit, sondern sind ein bloßes Spiel des Verstandes.

Daß dieses der Fall mit allen Kategorien und den daraus zusammengesetzten Grundsätzen

sey,

sey, erhellet auch daraus, daß sich von keiner einzigen eine Realdefinition geben läßt, wodurch ein klares und sicheres Merkmal gegeben werden könnte, wenn man sich nicht zu den Bedingungen der Sinnlichkeit herablassen will, weil sie sonst auf gar kein Objekt bezogen werden können, und also ihre ganze Bedeutung wegfällt. Denn wollte man z. B. von dem Begriff, **Ursach**, die Zeit weglassen, so würde ich in demselben nichts finden, als daß es so etwas sey, woraus sich auf das Daseyn eines andern schließen läßt. Dadurch aber würde ich 1) Ursach und Wirkung gar nicht von einander unterscheiden können; 2) würde doch das, man kann schließen, oder es läßt sich schliessen, die nothwendige Nachfrage veranlassen, wenn oder unter welcher Bedingung läßt sich denn schließen? Da ich aber von diesen Bedingungen nichts weiß: so würde der Begriff gar keine Bestimmung haben, wie er auf irgend ein Objekt passe. Soll also der Begriff von **Ursach** einen Sinn erhalten; so muß man ihn nothwendig in der Zeit bestimmen, daß es nemlich Etwas sey, worauf etwas anders nach einer Regel **folgt**.

Eben so hat der Grundsatz: **Alles Wirkliche hat eine Ursache**, gar keine Bedeutung, und kann auf kein reelles Objekt bezogen werden, wenn ich die sinnliche Bedingung, die Zeit, wegnehme. Man muß ihn also, wenn er einen Sinn haben soll, auf eine Reihe von Erscheinungen anwenden, sich in derselben eine Succeßion und in dieser ein Daseyn, welches auf das Nichtseyn, oder ein Nichtseyn, welches auf ein Daseyn folgt, mithin einen Wechsel vorstellen. Denn das wirkliche Daseyn ist niemals ein Prädikat, welches aus dem bloßen Begriffe eines Dinges folgte, indem das Daseyn niemals durch Begriffe, sondern ganz allein durch Wahrnehmung erkannt werden kann. Ich kann daher das Daseyn eines Dinges nie aus dem Begriffe erkennen, und der Grundsatz der Kaussalität auf bloße Begriffe angewandt, hat keine objektive Gültigkeit, und ich kann vermittelst dieses Satzes nie auf ein Objekt kommen, welches keiner möglichen Erfahrung oder Anschaunng unterworfen, sondern daß ein bloßes Objekt des Verstandes, ein Ding an sich wäre. Hieraus fließt nun unwidersprechlich, daß das Gesetz der Kaussalität lediglich auf Erfahrung angewendet werden könne,

und daß es außerhalb derselben ohne alle Bedeutung ist, und wir vermittelst desselben nicht um einen Schritt aus derselben kommen können. Es kann also dieses Gesetz auch nur hier in der oben von uns angegebenen Bedeutung genommen werden, nach welcher es hieß: **Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.**

Dieses ist aber eine bloße Regel, nach welcher uns aufgegeben ist, nichts in der Sinnenwelt als schlechterdings unbedingt anzusehen, sondern zu jeder Erscheinung, die uns gegeben wird, eine andre aufzusuchen, die ihr als Ursach vorhergegangen ist: es wird aber durch diese Regel nicht bestimmt, daß auch eine absolutnothwendige oder absolut erste Ursache gegeben sey, in welcher sie ihre Vollendung fände, sondern es ist uns durch sie aufgegeben, bis ins unendliche fortzusuchen. Man kann also nicht die Sinnenwelt als ein Ganzes in einen Begriff zusammenpacken, um vermittelst dieses Satzes durch einen Sprung zu ihrer Ursach zu kommen. Denn die Sinnenwelt ist uns nicht als ein absolutes Ganze gegeben, (welches seyn müßte, wenn sie ein Ding an sich

wäre,) sondern succeßive in einer Reihe von Vorstellungen, und der Satz der Kaussalität ist nur in der Sinnenwelt von Bedeutung, kann uns aber nicht dazu dienen, einen Grund von der Sinnenwelt überhaupt zu finden. Denn da würde ich die Frage beantworten müssen, wie Erscheinungen im Raum und Zeit überhaupt möglich werden, welche Beantwortung aber ganz außerhalb der menschlichen Erkenntnißsphäre liegt.

Der erste Syllogismus enthält also lauter bedeutungslose und falsche Sätze: der Obersatz ist in der Ausdehnung, in welcher er hier genommen wird, völlig unbrauchbar. Er muß so heißen: Jede Erscheinung in der Sinnenwelt setzt eine andre Erscheinung zum voraus, auf welche jene nach einer Regel gefolgt ist; der Untersatz ist falsch, denn er nimmt das ist objektive, so daß Sinnenwelt und meine Person oder Ich als Dinge an sich angesehen werden. Er muß heißen: Es giebt eine Folge von Erscheinungen, und ich nehme selbst mich in der Zeit und im Raume wahr. Und nun muß auch der Schlußsatz so eingeschränkt werden. Folglich müssen so wohl vor jeder

scheinung, als auch vor mir selbst, Erscheinung vorhergegangen seyn, auf welche das Daseyn andrer und mein eignes gefolgt ist. Denn das Wort zureichend, welches sich im Ober- und Schlußsatz findet, kann bloß stehen bleiben, in so fern es uns zum Aufsuchen der vollständigen Reihe der Ursachen auffodert, ohne daß dadurch bestimmt wird, daß diese Reihe auch schon nothwendig objektive gegeben sey.

3) Auf dem zweyten Schlusse beruhet eigentlich das ganze Argument; denn vermittelst desselben will man sich den Weg aus der Sinnenwelt hinaus zu einem Etwas bahnen, das nicht mit zur Sinnenwelt gehören kann, weil in derselben nichts angetroffen wird, dessen Nichtseyn sich nicht denken ließe, und welches also dem Begriffe des Absolutnothwendigen entspräche. Man wandert also in das Reich der Begriffe hinüber und findet keinen, der für des Nothwendigen Daseyn paßte, als den Begriff des allerrealsten Wesens; und da man nun schon als ausgemacht annimmt, daß Etwas nothwendigerweise existiren müsse, so steht man nicht an, diesem Begriffe objektive Realität zuzuschreiben und zu glauben, daß ein Wesen

wirk-

wirklich seyn müsse, welches diesem Begriffe korrespondirt. Die Erfahrung also dient zu weiter nichts, als zu dem Daseyn eines absolut nothwendigen Wesens zu gelangen. Was aber dieses für Eigenschaften habe, welches unter allen möglichen Dingen die Erfodernisse zu einer absoluten Nothwendigkeit in sich enthalte, kann keine Erfahrung lehren, sondern hier forscht die Vernunft allein durch Begriffe. Nun glaubt sie im Begriffe eines allerrealsten Wesens diese Requisition anzutreffen und schließt: das ist das schlechterdings nothwendige Wesen. Es ist aber offenbar, daß man hierbey voraussetzt, es lasse sich aus der höchsten Realität auf die absolute Nothwendigkeit im Daseyn schließen. Alsdenn aber ist die Erfahrung ganz unnöthig, indem ich doch erst zum Begriffe des vollkommensten Wesens, und aus dem Begriffe desselben sein nothwendiges Daseyn folgern muß. Man hätte also eben so gut bey dem bloßen Begriffe des vollkommensten Wesens anfangen können, und der Beweis hätte durch die Abwesenheit der Erfahrung nicht das geringste verlohren. Der Beweis stützt sich also allein auf den Beweis a priori aus bloßen Begriffen, den wir nachher prüfen wollen,

und ist so nach mit jenem völlig einerley. Wir können nun zwar nicht läugnen, daß, wenn man, wie im Obersatze des zweyten Schlusses geschehen ist, voraussetzt, daß Etwas wirklich sey, man nothwendig zu der Folgerung gezwungen werde, daß auch irgend etwas nothwendigerweise existire. Nun mag ich aber den Begriff von einem existirenden Dinge annehmen, welchen ich will, so finde ich niemals, daß ich mir dessen Daseyn als nothwendig vorstellen müsse, sondern ich kann mir immer auch das Nichtseyn desselben denken. Ich muß also zwar zu dem Existirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen, kann aber kein einziges Ding in der möglichen Erfahrung als an sich nothwendig denken, kann niemals sagen: Hier ist das nothwendige Ding.

Dieses Räthsel kann nicht anders aufgelöst werden, als wenn man annimmt, was unvermeidlich draus folgt, daß **Nothwendigkeit** und **Zufälligkeit** nicht die Dinge selbst angehen und treffen müssen, weil sonst ein Widerspruch vorgehen würde, sondern daß es bloße Verstandesregeln sind, die in der Sinnenwelt unsre Erkenntnisse leiten sollen. Es wird uns

nem=

nemlich auf der einen Seite geboten, zu allem was existiret oder was uns existirend gegeben ist, etwas zu suchen, das nothwendig ist, d. i. niemals eher in unsern Nachforschungen aufzuhören, bis wir eine ganz vollendete Erklärung geben können; auf der andern Seite aber, diese Vollendung niemals zu hoffen; nichts, was als existirend gegeben wird, als das Absoluteste anzusehen, und dadurch der fernern Untersuchung auszuweichen.

Beyde Grundsätze sind also bloße Regeln des Verstandes. Denn die eine sagt: Ihr sollt so über die Natur philosophiren, als ob es zu allem Existirenden einen nothwendigen ersten Grund gäbe, um eurer Erkenntniß dadurch systematische Einheit zu geben, daß ihr einem eingebildeten obersten Grunde nachgeht; die andre warnt euch, kein einziges Ding als das Absolutnothwendige anzunehmen, sondern das Daseyn eines jeden existirenden Dinges als bedingt anzusehen, um noch immer den Weg zur fernern Ableitung offen zu behalten. Das absolutnothwendige Wesen kann also eine bloße Idee seyn, deren objektive Realität zu erweisen uns ganz unmöglich ist, ob es gleich eben

so vergeblich seyn würde, darzuthun, daß diesem Begriffe kein Objekt entsprechen könnte. Nur langt unser Begriff nicht zu, um aus ihm die objektive Realität mit Gewißheit schließen zu können.

So bald man also nur richtige Vorstellungen von der Sinnenwelt hat; so kann man die Sinnenwelt nicht als ein absolutes gegebnes Ganze ansehen, das an und für sich in der Zeit und in dem Raume ist, und auch außer unsrer Sinnlichkeit objektive Realität habe, so daß also Raum und Zeit nicht Formen unsrer Sinnlichkeit, sondern Formen der Objekte selbst wären, sondern die Formen und die Sinnenwelt existiren bloß in unsrer Vorstellung, obgleich der Grund derselben außer uns seyn mag, von dem wir aber gar nichts wissen. Der Fehler des zweyten Syllogismus besteht also darinnen, daß der Obersatz konstitutiv genommen ist, als ob dadurch das Absolutnothwendige gefunden werden könnte, da er doch bloß regulativ ist, und nichts weiter bedeutet, als: **Wenn dir irgend etwas existirendes gegeben ist; so spüre den Gründen seines Daseyns so lange nach, bis du auf den abso-**

lut ersten Grund kömmst. Da aber dieser Grund nirgends gegeben ist; so ist dies bloß eine Ermahnung, die Untersuchung bis ins Unendliche fortzusetzen. Ferner wird im Untersatze wieder vorausgesetzt, daß ich mich und die Sinnenwelt als Dinge an sich selbst kenne, da doch beydes bloße Erscheinung im Raume sind, und ich also gar nicht sagen kann: die Sinnenwelt ist als ein absolutes Ganze gegeben. Der Schlußsatz endlich muß ganz wegfallen, sobald der Obersatz seine konstitutive Bedeutung verliert.

4) Die Begriffe nothwendig und zufällig haben außerhalb der Sinnenwelt gar keine Bedeutung, und der Begriff des Absolutnothwendigen hat gar kein Objekt. Denn alle Begriffe, die sich auf keine Anschauungen beziehen können, sind leere Begriffe und haben keine objektive Bedeutung, obgleich unter ihren Merkmalen kein Widerspruch ist. Die Wirklichkeit der Dinge kann bloß durch Wahrnehmung, durch Empfindung erkannt werden. Zufällig heißt es gewöhnlich in den philosophischen Lehrbüchern, ist das, dessen Nichtseyn gedacht werden kann, oder dessen

Nichtseyn möglich ist. Man muß aber wohl merken, daß das Denkbare ein bloßes logisches Kriterium der Möglichkeit ist, wodurch aber nicht im mindesten ausgemacht wird, ob es auch objektive möglich sey; denn daß das Nichtseyn eines Dinges sich selbst nicht widerspreche, ist eine bloße logische Bedingung, die zwar zum Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bey weitem nicht hinreichend ist, wie ich denn eine jede existirende Substanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber kann auf die objektive Zufälligkeit derselben in ihrem Daseyn oder auf die Möglichkeit ihres Nichtseyns an sich selbst gar nicht geschlossen werden. Ueberhaupt also läßt sich über die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Dinge a priori gar nichts bestimmen, und diese Begriffe drücken überhaupt keine Eigenschaften und keine Prädikate der Dinge an sich aus, sondern ein bloßes Verhältniß der Erscheinungen zu unserm Erkenntnißvermögen, wie oben schon weitläuftig gezeigt worden ist, und wie bey dem reinen Beweise aus Begriffen noch gezeigt werden wird. Erscheinungen werden also bloß zufällig genannt, in so fern sie in einer succeßi-

ven Reihe auf einander folgen, und das Nichtseyn der Einen das Daseyn der Andern oder der Einen Daseyn das Nichtseyn der Andern bestimmt. Die Möglichkeit ihres Nichtseyns beruhet also bloß auf diesem Wechsel in der Zeit. Dieser aber geht nicht in den Dingen wirklich vor, sondern ist bloß in unsrer Vorstellung. Wenn wir also sagen wollten, daß das, was den Erscheinungen zum Grunde liegt, ingleichen das, was die Succeßion der Vorstellungen in uns veranlaßt, auch zufällig sey; so würden wir in der That sinnleere Worte gebrauchen, weil diese eben so gut absolutnothwendig seyn oder jedes andre Prädikat haben können, ohne daß ein Widerspruch darinnen gefunden würde.

Eben so ist es mit dem Begriffe nothwendig beschaffen. Zu jedem Begriffe gehören gewisse Merkmale, welche ihn jederzeit bestimmen, und ohne diese Merkmale würde es nicht derselbe Begriff seyn; es gehören also zu jedem Begriff seine Merkmale nothwendig, wenn er derselbe Begriff bleiben soll. Aber dieser Begriff mag noch so richtig seyn, und seine Merkmale mögen noch so nothwendig zu seiner Vollständigkeit gehören; so wird doch dadurch nicht

im geringsten bestimmt, daß auch ein Objekt dazu gehöre. Ja wenn man auch einen Begriff erdächte, zu dessen vollständigen Richtigkeit das Prädikat des Daseyns in der Idee nothwendig mit gehört; so würde doch mit dem bloßen Begriffe das wirkliche Daseyn desselben nicht erwiesen seyn, indem durch Begriffe kein objektives Daseyn zu erreichen ist; sondern dieses muß ganz allein durch Wahrnehmung oder durch Erfahrungssätze, die Regeln der Wahrnehmung enthalten, erkannt werden. Die Nothwendigkeit der Existenz kann daher niemals aus Begriffen, sondern jederzeit nur daraus wahrgenommen werden, wenn uns die allgemeinen Gesetze der Erfahrung von etwas, das schon als existirend gegeben ist, auf eine andre Existenz nothwendig leiten. Dieses ist nemlich das Gesetz der Kaussalität. Denn dieses gebietet uns a priori bey keiner Erscheinung schlechthin stehen zu bleiben; sondern sie jedesmal als eine Wirkung von einer vorhergegangenen Ursache anzusehen. Da aber alle Erscheinungen nicht die Substanzen selbst sind; sondern bloße Zustände derselben; so wissen wir auch gar nichts von der Nothwendigkeit der Substanzen, sondern bloß ihrer Zustände, deren Nothwendigkeit wir nach

Er=

Erfahrungsgesetzen aus andern Zuständen, die wir wahrnehmen, erkennen. Daß wir also wissen, daß etwas nothwendig sey, wenn etwas existirt, liegt lediglich in dem Gesetze der Kaussalität: daß alles, was geschieht, durch eine Ursache in der Erscheinung bestimmt sey. Da nun der Grundsatz der Kaussalität sich nicht über die Sinnenwelt hinaus erstreckt; so reicht auch das Merkmal der Nothwendigkeit nicht weiter als die Sinnenwelt. Es liegen also so wohl im dritten als vierten Schlusse eine Menge Fehler verdeckt, die aber nun leicht darzustellen sind. Denn 1) werden die Begriffe nothwendig und zufällig hier so gebraucht, als ob sie auf das reelle Daseyn der Dinge an sich gehen sollten, welches doch nach dem obigen nicht angeht. 2) Herrscht allenthalben die alte Voraussetzung, als ob Ich und die Sinnenwelt gegebene ganze Dinge an sich wären, welches wiederum falsch ist; 3) ist das Gesetz der Kaussalität wieder konstitutiv gebraucht, da es doch nur regulativ ist. Wollte man daher diese beyden Syllogismen berichtigen; so würde ein ganz anderes Resultat herauskommen, sie müßten nemlich so heißen: **Alles was in der Zeit als existirend gegeben werden kann, (zufällig**

ist) ist nicht das absolut erste, sondern setzt etwas zum voraus, was in der Zeit vorhergegangen ist (ist nicht nothwendigerweise).

Nun sind alle Veränderungen, die mit mir selbst vorgehen, (denn was meine Substanz sey, weiß ich nicht) und alle Begebenheiten in der Sinnenwelt, (denn die Sinnenwelt kann nicht als ein absolutes Ganze gegeben werden) in der Zeit.

Folglich muß ich keine meiner Veränderungen und keine meiner Erscheinungen in der Sinnenwelt als die absolut erste ansehen.

Alles Zufällige hat seinen hinreichenden Grund, ist bloße Regel des Verstandes, um nach absoluter Totalität zu streben, und um unsrer Kenntniß Einheit zu verschaffen. Die Totalität der Gründe, oder die vollständige Reihe der Ursachen ist aber nicht wirklich gegeben, und kann auch in der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden, weil eine solche wirklich vollführte Vollendung dem Gesetze in der Sinnen=

nenwelt, nach welchem wir keine Begebenheit in derselben als die absolut erste ansehen sollen, widersprechen würde.

Da nun aber der Obersatz des vierten Schlusses blos leitend und regulativ ist; so muß auch der konstitutive Schlußsatz wegfallen, und kann bloß den Sinn erhalten, den wir der Konklusion des dritten Syllogismus gegeben hatten.

5) Der fünfte und sechste Syllogismus werden bey Gelegenheit des Beweises a priori aus bloßen Begriffen in einer etwas andern Form wieder vorkommen, und wir werden ihrer dort noch einmal erwähnen müssen. Hier ist nur zu merken, daß, da oben gezeigt worden ist, daß das Absolutnothwendige bloß als regulative Idee im Verstande sey, und ihr überall kein Objekt gegeben seyn könne, es auch eine ganz verlohrne Mühe ist, ein Objekt dazu aufzusuchen, wie vermittelst des fünften und sechsten Schlusses geschieht. Denn da von einem solchen Objekt der bloße Begriff gefunden wird, aus Begriffen aber nie ein wirkliches Daseyn erkannt werden kann; so ist auch alle Mühe vergebens, die man anwendet, das

Da-

Daseyn eines solchen Objekts zu erweisen. Der Obersatz des fünften Schlusses ist also in objektiver Bedeutung, so wie er hier steht, ganz unrichtig. Soll er einen wahren Sinn haben, so muß er so lauten:

Es ist kein Gegenstand in der Sinnenwelt als der absolut erste anzusehen. Will man einen finden, so muß man ihn allein in dem Gebiete der Begriffe suchen. Es paßt aber kein Begriff dazu, als der Begriff des allerrealsten Wesens. Da aber das allerrealste Wesen nie in der Sinnenwelt objektive gegeben werden kann; so kann ich auch weder dessen objektive Möglichkeit noch Wirklichkeit beweisen; sondern es existirt davon eine bloße Idee in mir, die mir zu einer Regel in meinen Nachforschungen dient, und an die ich mich allenfalls halten kann, wenn ich im Untersuchen nicht weiter kommen kann. Aber sie ist nicht im Stande mir reale Kenntniß zu verschaffen, sondern dient zum bloßen

Ruhe=

Ruhepunkte meines Geistes, der absolute Einheit seiner Kenntnisse verlangt.

Hieraus muß nun ganz deutlich werden, daß es ganz unmöglich ist, vermittelst dieses Beweises aus der Zufälligkeit der Welt das Daseyn Gottes darzuthun. Die spekulative Vernunft richtet auf diesem Wege nichts aus, obgleich eben so klar ist, daß es auch eben so unmöglich seyn würde, das Nichtseyn desselben zu beweisen. Denn da sich das Daseyn der Dinge, die außerhalb der Sinnenwelt sind, auf keine vernünftige Weise leugnen läßt; so sieht man nicht ein, wie jemand die Unmöglichkeit oder Unwirklichkeit eines solchen Wesens darthun wollte. Man hat also mit spekulativen Gründen zu dem einen so wenig Recht als zu dem andern, und wenn wir sonst andre Gründe finden, uns zu einer von beyden Meinungen zu schlagen; so können diese Gründe allein die Wahl bestimmen, und keine Spekulation kann uns dieses wehren.

Eilfte Vorlesung.

Prüfung des neuen Mendelssohnschen Beweises.

M. So viel seh ich nun wohl ein, daß derjenige, der Zeit und Raum für bloße Bedingungen unsrer Sinnlichkeit hält, so daß also die Dinge an und für sich gar nicht in dieser Ordnung seyn; der ferner kein existirendes Ding zugiebt, als dessen Daseyn nach Erfahrungsgesetzen in Zeit und Raum wahrgenommen wird, unmöglich a priori von dem Daseyn Gottes überführt werden könne.

„Nur muß wohl gemerkt werden, daß hiermit das Daseyn eines intelligibeln Wesens nicht geleugnet wird, sondern nur dieses, daß man für dasselbe hinlänglich spekulative Beweise habe. Denn man kann nicht sagen, daß alles das, wovon man nichts weiß, und was man vermöge seiner Natur nicht wissen kann, auch nicht wirklich sey. Denn dadurch würde man in der That seine eigne Erkenntniß zum Maaßstabe alles objektive Möglichen und Wirklichen machen, welches die thörichtste Anmassung wäre.

M.

M. Freylich wohl; aber ob man gleich zugeben muß, daß wir vieles Wirkliche und vieles Mögliche nicht erkennen; so scheint es doch, daß alles Mögliche und alles Wirkliche müsse erkannt werden. Denn 1) ist gar kein Widerspruch darinn, nach der Analogie unsers Verstandes, der nur einige Verhältnisse der Dinge einsieht, einen höchsten Verstand anzunehmen, der sie alle einsieht und dem also nichts in der Natur verborgen ist. Es hindert uns ferner gar nichts, anzunehmen, daß Raum und Zeit die einzigen Bedingungen sind, unter welchen die Welt überhaupt erkannt werden muß, und daß derjenige, der alle Verhältnisse in Zeit und Raum kennt, auch alle vergangene, gegenwärtige und künftige Begebenheiten, alle einzelne Ursachen und Wirkungen auf das genaueste in jedem gegebenen Augenblicke übersehen müsse. Eine andere Idee von einem höchsten Verstande können wir uns freylich nicht machen, aber aus welchem Grunde sollen wir mehrere Formen der Sinnlichkeit oder vielmehr der Erkenntniß überhaupt zulassen?

„O lieber M. solche Fragen dürfen sie in spekulativen Untersuchungen nicht thun. Denn eben so gut kann ich wieder fragen: Warum wollen

Sie denn nur diese einzige Erkenntnißart in Zeit und Raum zulassen? Etwa weil Sie diese einzige bloß kennen? Widerspricht sich es etwann mehrere anzunehmen? — Und der Satz des Widerspruchs ist ja der einzige, der in den bisherigen Metaphysiken als Probierstein gegolten hat. Aber unsre Absicht ist eben, zu beweisen, daß sich durch ihn nichts objektives ausmachen läßt. Wenn Sie daher sich einen solchen höchsten Verstand nach den Gesetzen der Analogie bilden; so kann Ihnen niemand die logische Wahrheit dieses Begriffs abstreiten. Aber Sie können hingegen die objektive Existenz nicht beweisen. Finden Sie Gründe einen solchen Verstand zu glauben; so steht Ihnen dies frey und Ihre Ueberzeugung ist subjektiv. Aber darbey ist keine metaphysische apodiktische Gewißheit.

M. Ueberdem scheint es 2) gegen alle Wahrscheinlichkeit, eine todte Natur anzunehmen, die nicht erkannt wird. Wenn wir auch nur bey dieser Sinnenwelt stehen bleiben, welche wir erkennen; so ist doch offenbar, daß vieles in derselben ist, wovon wir auch nicht den kleinsten Theil begreiffen und die Analogie läßt uns mit aller menschlichen Gewißheit vermu-

then,

then, daß wir nicht die einzigen erkennenden Wesen sind; sondern daß sie sich stufenweise ihrer Vollkommenheit nach vielleicht durch unendliche Grade bis zu dem allervollkommensten Wesen erheben.

„Vielleicht — vermuthen. Dies sind Ausdrücke, die in keiner Metaphysik vorkommen dürfen. Dies vermuthe ich auch, ich glaube es so gar, aber ich weiß es nicht. Bey Untersuchungen aber, die a priori geführt werden, ist bloß vom Wissen die Rede. Mit keiner Wahrscheinlichkeit darf und kann etwas entschieden werden. Zum Vermuthen und zum Glauben bestimmen uns spekulative Gründe gar nicht, und deren Gewicht wollen wir hier ganz allein untersuchen. Finden wir, daß durch solche nichts entschieden werden kann; so können wir um so sicherer seyn, durch sie nicht gestört zu werden, wenn andre praktische Gründe uns zu dieser oder jener Annahme bewegen.

L. Und so, glaub ich, wird auch durch die neue Wendung, welche Mendelssohn dem vorigen Beweise zu geben gesucht hat, nichts ausgerichtet werden, ob es gleich schwer zu seyn scheint, den Schein, der darinnen herrscht, auf eine deutliche Art zu erkennen. Der Satz:

das Wirkliche muß auch wirklich gedacht werden, scheint mir gar nicht gehörig erwiesen zu seyn, sondern bloß durch willkührliche Definitionen analytisch erklärt zu werden. Ich bin daher sehr begierig, zu hören, wie Sie uns auch diesen Beweis aus einander setzen und uns dessen Werth oder Unwerth zeigen werden. Wahres scheint mir doch darinnen zu liegen; aber wenn ich zu Ende bin, so fühle ich mich doch von dem, was er erweisen soll, durch die angeführten Gründe nicht überzeugt.

„Um nichts zu übersehen, meine lieben Freunde, so wollen wir den Mendelssohnschen Beweis noch einmal in der von ihm selbst gewählten Ordnung uns vorstellen. Kurz zusammengefaßt sagt er folgendes:

Nicht nur alles Mögliche muß als möglich, sondern auch alles Wirkliche muß als wirklich von irgend einem denkenden Wesen gedacht werden. Was sich kein denkendes Wesen als möglich vorstellet, ist auch in der That nicht möglich, und eben also kann dasjenige, was von keinem denkenden Wesen als wirklich gedacht wird, auch in der That nicht wirklich vorhanden seyn.

Jeder mögliche Begriff wird, als die Abändrung eines Subjekts gedacht, als Gedanke in einem denkenden Wesen. Er muß also wenigstens idealisches Daseyn haben, d. h. irgend eines denkenden Wesens wahrer Begriff seyn, und dieses war die erste Hälfte des Satzes: **Jede Möglichkeit muß als Möglichkeit gedacht werden.**

Aber auch jede Wirklichkeit, wenn sie wahr seyn soll, muß von irgend einem Wesen als Wahrheit erkannt und begriffen werden. Der Sache muß ein Begriff entsprechen; jedes Objekt muß in irgend einem Subjekte dargestellt, jedes Vorbild in irgend einem Spiegel nachgebildet werden. Sache ohne Begriff hat keine Wahrheit; Wahrheit, ohne daß irgend ein Wesen von ihr versichert sey, führt nicht den mindesten Grad von Evidenz mit sich, ist also keine Wahrheit.

Nun sind die Ursachen und die Merkmale, die zu meinem Daseyn und zu der Wirklichkeit eines jeden Dinges gehören, so unendlich, daß weder ich, noch irgend ein endliches Wesen, noch auch alle endliche Wesen zusammengenommen sie auf das allerdeutlichste begreiffen können.

Keine Wahrheit kann von zufälligen Wesen mit dem höchsten Grade der Erkenntniß als möglich, keine Wirklichkeit auf das allervollkommenste als wirklich gedacht werden. Es muß also ein denkendes Wesen, einen Verstand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten, als möglich, den Inbegriff aller Wirklichkeiten, als wirklich auf das vollkommenste denket, d. h. in ihrer möglichsten Entwickelung, der Coordination so wohl, als der Subordination nach, auf das deutlichste, vollständigste und ausführlichste sich vorstellt. Es giebt einen unendlichen Verstand.

Hr. Mendelssohn sah den Einwurf vorher, der ihm noch gemacht werden könnte. Es leuchtet nemlich dem gesunden Menschenverstande zwar ein, daß alles Wirkliche denkbar seyn müsse, daß es kein widersprechendes Prädikat enthalten dürfe, daß also die logische Möglichkeit bey ihm voraus gesetzt werde; aber es scheint doch keinesweges so klar zu seyn, daß es deshalb auch in der That von einem Wesen müsse gedacht werden, weil es gedacht werden könne.

Dieses sucht nun Hr. Mendelssohn folgendergestalt zu erläutern. Wenn von einem Dinge gesagt wird, daß es etwas könne; etwas thun oder etwas leiden könne, daß es Vermögen, Fähigkeit, Anlage wozu habe; so bedeutet dieses eine gewisse Möglichkeit, die wir ihm zuschreiben. Diese Möglichkeiten sind nun niemals als wirkliche Prädikate in den Dingen selbst vorhanden, denn dies würde sich selbst widersprechen, wenn wir einem wirklich vorhandnen Dinge etwas, das nicht wirklich vorhanden ist, als eine Beschaffenheit beylegen wollten; dessen unerachtet bezeichnen und unterscheiden wir wirklich vorhandene Dinge durch dergleichen Möglichkeiten, legen ihnen Vermögen, Fähigkeiten, Anlagen, Talente rc. bey. Dieser anscheinende Widerspruch wird nun so gehoben. Im Grunde ist alles Mögliche, in so weit es bloß möglich ist, kein objektives Prädikat der Dinge. Wenn wir irgend einem Gegenstande eine Möglichkeit zur Beschaffenheit geben; so sagen wir bloß, daß aus der gegenwärtigen Beschaffenheit desselben sich auch begreiffen lasse, wie es unter andern Umständen jene ihm als möglich zugeschriebene Eigenschaft annehmen würde. Dem Golde Dehn-

barkeit, der Luft Elasticität und einem sitzenden Menschen die Fähigkeit zu gehen zuschreiben, heißt bloß: von dem Golde erklären, daß aus der gegenwärtigen wirklichen Beschaffenheit sich begreiffen lässe, wie es unter andern Umständen gedehnt seyn würde; oder von der Luft aussagen, daß ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit das Ausgedehntwerden nicht widerspreche; so wie von dem sitzenden Menschen behaupten, daß seine jetzt zum Sitzen angewandte Bewegungswerkzeuge, von andern Bewegursachen gelenkt, ihn aufstehen oder gehen machen würden. Immer noch liegt bey dergleichen Behauptung das wirklich vorhandene zum Grunde, und die ihm zugeschriebene Möglichkeit ist der Gedanke, daß unter andern Umständen die gegenwärtige Beschaffenheit desselben anders modificirt seyn würde.

Bloße Möglichkeiten also können den Dingen nicht als objektive Beschaffenheiten oder Prädikate zugeschrieben werden, wenn bloße Möglichkeiten nicht zugleich vorhanden seyn sollen, welches doch offenbar ungereimt ist. Aber aus dem gegenwärtigen Zustande, aus der wirklichen Beschaffenheit eines Dinges kann

bey einem denkenden Subjekt der Gedanke entstehen, daß unter andern Umständen ihm eine andre Beschaffenheit zukommen würde, und daß also diese andere Beschaffenheit von ihm denkbar sey. Alle Möglichkeiten also haben ihr idealisches Daseyn in dem denkenden Subjekt, und von diesem werden sie als denkbar dem Gegenstande zugeschrieben. **Eine nicht gedachte Möglichkeit** ist ein wahres Unding. Wenn in einem wirklichen Dinge etwas Denkbares von keinem denkenden Wesen wirklich gedacht, etwas zu Unterscheidendes von Niemanden wirklich unterschieden, etwas Angebliches von keinem denkenden Subjekt wirklich angegeben seyn soll; so wird entweder das bloß mögliche zugleich als wirklich vorhanden angenommen, oder man verbindet Worte, die einander widersprechen.

Also muß alles Wirkliche nicht nur denkbar seyn, sondern auch von irgend einem Wesen gedacht werden. Jeder Realexistenz entspricht in irgend einem Subjekt eine Idealexistenz; jeder Sache eine Vorstellung: Ohne erkannt zu werden, ist nichts Erkennbares; ohne bemerkt zu werden, kein Merkmal; ohne Begriff kein Gegenstand wirklich vorhanden.

Wenn

Wenn dies eingeräumt wird, so ist nichts leichter, als die Anwendung davon auf die vorhin bezweifelten Schlußfolgen. Meine eigne Existenz ist mir unläugbar. Eben so unläugbar ist mir, daß zu meinem wirklichen Daseyn Merkmale und Beschaffenheiten gehören, die ich nicht mit Bewußtseyn erkenne, und daß selbst diejenigen, deren ich mir bewußt bin, in meinem Begriffe bey weitem die Vollkommenheit nicht haben, die ihnen in der Sache zukommt. Sie sind weder so wahr, noch so rein, noch so vollständig, ausführlich, adäquat; mit einem Worte, zwischen Begriff und Sache ist, wenn ich bloß auf meine Erkenntniß von mir selbst sehe, die vollkommenste Harmonie nicht anzutreffen, deren Nothwendigkeit so eben erwiesen worden ist. Ich kann ferner nicht in Abrede seyn, daß ein eingeschränktes Wesen, ja, daß der Inbegriff aller eingeschränkten Wesen, sie mögen endlich oder der Zahl nach unendlich seyn, meine Beschaffenheiten auf eine mit der Sache harmonische Weise zu erkennen, nicht hinreichen.

Wer den Zusammenhang der Wahrheiten, wer die unergründliche Tiefe aller Erkenntniß

nur einigermaßen kennt, wird eingestehen, daß keine derselben in ihrer größten Vollkommenheit mit dem deutlichsten Bewußtseyn erkannt werden kann, ohne daß der ganze Inbegriff derselben in eben dem Maaße, mit eben der Wahrheit, Gewißheit, Deutlichkeit und Vollständigkeit eingesehen werde.

Es muß also nothwendig Ein denkendes Wesen, Einen Verstand geben, der nicht nur mich sammt allen meinen Beschaffenheiten, Merkmalen, und Unterscheidungszeichen, sondern den Begriff aller Möglichkeiten, als möglich, den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich, mit einem Worte, den Inbegriff und den Zusammenhang aller Wahrheiten in ihrer möglichsten Entwickelung, auf das deutlichste, vollständigste und ausführlichste sich vorstellet. **Es giebt einen unendlichen Verstand.**

1. Mich dünkt, ich werde durch ein Sophisma überrascht. Daß alles wirklich denkbar seyn müsse, das scheint mir einleuchtend zu seyn, aber nur unter der Bedingung, daß ein denkendes Wesen da ist, kann es wirklich gedacht werden. Aber das Daseyn des letztern muß erst erwiesen werden; denn denkbar

ist

ist ein Prädikat, das dem Dinge nicht objektive anhängt, sondern es drückt bloß eine Beziehung unsers Erkenntnißvermögens zu einem Gegenstande aus. Man kann aber, wie mich dünkt, möglich von **denkbar** noch unterscheiden. Möglich kann alsdann eine objektive Beschaffenheit ausdrücken, die kein eignes objektives Prädikat ist; sondern die bloß aussagt, daß alle wirkliche Gegenstände unter dem logischen Gesetze stehen, daß ihre objektiven Prädikate sich nicht einander aufheben dürfen. Die Erkenntniß des Gesetzes aber kann immer erst nach der Anwendung des Gesetzes selbst, oder auch vielleicht niemals erfolgen. Das denkbare hingegen drückt hier bloß eine Beziehung des erkennenden Wesens selbst aus, und fodert, daß alle zu erkennende Wesen diesem Merkmale nicht widersprechen. Die Idee des Denkbaren ist also ein bloßes Postulat im menschlichen Verstande, ohne welchen das Wirkliche nicht erkannt werden kann. Es ist ein allgemeiner Begriff, der sich an allen Objekten nothwendig finden muß. Deshalb kann aber vieles objektive wirklich seyn, dessen objektive Möglichkeit und Wirklichkeit von keinem denkenden Wesen erkannt wird. Wenn ich mir z. B. die

Sin=

Sinnenwelt als ein wirkliches Objekt vorstelle; so ist gar kein Widerspruch darinnen, daß ich in Gedanken alle denkende Wesen aufhebe, und sie ihren Gang allein gehen lasse. Die Uhr kann immer ihre Stunden zeigen, ohne daß es irgend jemand weiß. Mond und Sonne bescheinen die Wüsteneyen und vollenden ihren regelmäßigen Lauf, ohne daß irgend etwas jemand davon weiß, und es scheint gar kein Widerspruch darinne zu seyn, daß sie ihre Gesetze befolgt haben würden, wenn auch der Gesetzgeber nicht mehr wäre. Ein Künstler braucht seine Werke nur nach richtigen Gesetzen zu verfertigen. Dann mag er sterben, sein Werk wird immer fortgehen. Was ist für ein Widerspruch darinnen, die Welt als ein solches Kunstwerk zu betrachten, welches ein weiser Baumeister in Ordnung gebracht, und dann auf immer verschwunden ist? Was zwingt mich anzunehmen, daß selbst dieser alle kleine Begebenheiten weiß, die in seinem Weltgebäude vorfallen werden? Der Müller baut seine Mühle, ohne sich um die Kornkörner zu bekümmern, die sie je mahlen wird, ohne die Wellen zu zählen, die das Rad fortwälzen, und sein Werk geht ohne ihn doch fort.

„Halten Sie ein L. — Auf diesem Wege gelangen wir nicht zum Ziel. Der Anfang Ihrer Rede war gut. Sie vermuthen, wie mich dünkt, mit Recht eine Vermischung der objektiven und subjektiven Möglichkeit, der Möglichkeit, die den Dingen an sich zukommen muß, mit der Erkenntniß, die wir davon erlangen.

M. Ich muß Ihnen gestehen, daß ich nicht im Stande bin, die ganze Schlußfolge zu behalten, und daß ich den eigentlichen nervus probandi, daß nemlich alles Wirkliche gedacht werden müsse, eben, weil alles Denkbare nothwendig gedacht werden muß, nicht vollkommen einsehe. Ich würde gewiß sagen, der Uebergang ist sophistisch, wenn der Beweis nicht von Mendelssohn käme.

„Lassen Sie uns also den Beweis in schulgerechte Schlüsse bringen; vielleicht wird Ihnen die Uebersicht desto leichter. Er beruht auf folgenden Schlüssen:

1) **Alles Mögliche muß als möglich und alles Wirkliche als wirklich gedacht werden.**

Nun

Nun aber kann nur der vollkommenste Verstand alles Mögliche und alles Wirkliche denken.

Folglich giebt es einen vollkommensten Verstand.

Den Untersatz geben wir zu. Die erste Hälfte des Obersatzes wird durch folgende zwo Vernunftschlüsse erwiesen:

2) a) Möglich ist alles dasjenige, was einmal objektive unter gewissen Umständen wirklich werden kann.

Nun aber ist dasjenige, was wirklich werden kann, noch nicht wirklich.

Folglich ist das Mögliche nicht wirklich, oder es findet sich nicht als objektive Eigenschaft an den Dingen.

3) b) Was nicht objektive wirklich ist, das hat bloß ein idealisches Daseyn.

Nun sind Möglichkeiten nicht objektive Wirklichkeiten.

Folglich haben sie ein bloß idealisches Daseyn, oder sie sind bloß im Verstande, und sonst nichts.

Alle Möglichkeiten müssen also gedacht werden, oder sie sind sonst nichts.

Dies war die erste Hälfte des Obersatzes von N. 1.

Daß nun das Wirkliche auch gedacht werden müsse, beruht auf folgenden Schlüssen.

4) *a*) Alles, was wirklich ist, muß zu gleicher Zeit denkbar seyn, oder, (welches einerley ist) möglich.

Nun aber muß alles Mögliche auch wirklich gedacht werden. (vermöge N. 3.)

Folglich auch alles Wirkliche.

5) b) Wäre das Wirkliche nicht denkbar oder nicht möglich, so hätte es widersprechende Prädikate.

Was widersprechende Prädikate hat, ist nichts;

Folglich wäre das Wirkliche nichts, welches absurd ist. Das Gegentheil muß

also wahr seyn, und das Wirkliche muß so gut, wie das Denkbare, gedacht werden. Ist nun die Schlußfolge deutlich?

M. Vollkommen.

L. Aber es muß gewiß in dem Gebrauch der Wörter Möglich und **Wirklich** ein Fehler verborgen liegen.

„So ist es, meine Freunde. Lassen Sie uns also damit anfangen, daß wir die Bedeutuug dieser Wörter etwas genauer entwickeln. Wir dürfen nur das, was in der sechsten Vorlesung gesagt worden ist, hier anwenden.

Hr. Mendelssohn hat ganz richtig gezeigt, daß **möglich** kein Prädikat sey, das sich objektive in den Dingen fände; er hätte eben dieses auch von dem Begriffe **wirklich** sagen können. Wirklichkeit und Möglichkeit sind Prädikate, welche den Begriff, in so fern er das Objekt bestimmen soll, nicht im mindesten vermehren, sondern es wird dadurch bloß ein Verhältniß der zu erkennenden Objekte zu unserm Erkenntnißvermögen ausgedrückt. Hieraus aber erhellete zugleich, daß diese Begriffe auch bloß auf Erfahrung bezogen werden können,

und daß sie außerhalb derselben gar keine reale Bedeutung haben. Möglich heißt daher alles, was irgend einmal von uns unter gewissen Bedingungen entweder unmittelbar oder durch Erfahrungsregeln im Raum und Zeit erkannt werden kann; wirklich ist alles, das, was unserer Empfindung korrespondirt, entweder selbst unmittelbar wahrgenommen wird, oder nach den Gesetzen der Erfahrung mit ihr zusammenhängt.

Beydes aber erweitert den Begriff des Objekts nicht im mindesten *). Wenn man den Satz

*) Bisweilen könnte es wohl scheinen, als ob ein Begriff durch Möglichkeiten Erweiterungen erhielt, z. B. wenn wir jemanden Anlagen, Fähigkeiten, Talente, u. s. w. zuschreiben, wo mit jedem neuen Talente allerdings der Begriff wächst; allein der Schein liegt bloß in der Definition dieser Wörter. Anlagen, Fähigkeiten rc. bezeichnen schon gewisse vorhandene Kräfte, die wirklich in dem Objekte sind, die aber nur als wirkliche Ursachen künftiger Wirkungen existiren, und die also als etwas wirklich objektives mit diesem Namen belegt werden, in Beziehung ihrer nach Erfahrungsge-

Satz des Widerspruchs zum Kriterio des Möglichen macht; so macht man das Reich des Möglichen zu groß, und wirft Möglichkeit der Begriffe und Möglichkeit der Objekte in eins. Zur Möglichkeit der Begriffe ist der Satz des Widerspruchs hinreichend. Aber was dem Begriffe nach möglich ist, ist deshalb noch lange nicht der Sache nach möglich, da muß noch etwas hinzukommen. Was nun in der Sinnenwelt möglich sey, lehren uns die Erfahrungsgesetze, und jemehr wir diese kennen lernen, um destomehr können wir wissen, was möglich ist, oder was sich erfahren läßt. Wie aber Dinge, die außerhalb der Erfahrung liegen, möglich sind, davon können wir nicht das mindeste wissen. So bald wir also Merkmale bloß nach dem Satze des Widerspruchs zusammenfügen; so haben wir nur Möglichkeit der Begriffe. Da wir nun vermittelst der Begriffe nie das Wirkliche erkennen können, sondern jederzeit nur durch Anschauung und Em=

gesetzen erkannten Wirkungen. Der Begriff der schon vorhandenen Kräfte wird eben so wenig dadurch vermehrt. Der Begriff einer möglichen Geschicklichkeit ist nun nichts grösser, als eben derselben, wenn sie wirklich ist.

pfindung, vermittelst welcher sich Begriffe auf die Objekte mittelbar beziehen; so kann auch kein einziger Begriff a priori uns von irgend einer Wirklichkeit überführen, wenn er nicht mit einer Anschauung zusammenhängt.

Versteht man also unter **Möglich** bloß das **subjektiv Mögliche**; so ist offenbar, daß alles Mögliche muß gedacht werden, weil es in bloßen Gedanken besteht, und diese nicht außerhalb denkenden Wesen herum schweben können. Versteht man aber unter Möglich das **objektiv Mögliche**, d. h. diejenigen Gesetze, nach welchen die Dinge zusammengesetzt werden und ihre Wirklichkeit erlangen, oder auch nur die Objekte, welche einmal zur Wirklichkeit kommen können; so ist gar nicht abzusehen, warum diese gedacht werden **müßten**. Wenn man die Sinnenwelt für ein Ding an sich hält, welches also ihre Subsistenz nicht von unsern Gedanken, sondern außer denselben hat; so ist gar nicht zu begreiffen, warum nicht alle Begebenheiten gerade in der Ordnung und nach denselben Gesetzen erfolgen sollten, wenn auch gar keine erkennenden Wesen da wären, es könnte also recht vieles objektiv möglich seyn, was gar

nicht

nicht gedacht würde, denn nur das subjektiv Mögliche fällt ohne denkende Wesen weg. Und eben deshalb gilt auch der Schluß von dem Möglichen aufs Wirkliche gar nicht. Denn das Wirkliche muß zwar objektive möglich seyn, aber nicht subjektive, d. h. es muß zwar den Gesetzen gemäß seyn, aber es ist nicht nöthig, daß ein denkendes Wesen sich dessen Möglichkeit oder Wirklichkeit vorstelle. Die Sprache verläßt uns hier, aber mich dünkt, die Sache ist doch deutlich.

L. Ich glaube Sie vollkommen verstanden zu haben. Jede Idee, wenn sie irgend etwas bedeuten soll, muß entweder ein Objekt bezeichnen, oder ein Verhältniß, eine Verbindung, die das Objekt selbst, oder ihren Zustand betreffen. Dieses Verhältniß, Verbindung oder Zustand ist doch unter den Dingen, wenn es Objekte an sich sind, auch ohne die Ideen. Möglich (objektive) drückt weiter nichts aus, als einen künftigen Zustand, ein künftiges Verhältniß der Objekte, welches doch schon in dem Vorhergehenden gegründet seyn muß. Ob nun also gleich dieser Grund mit seinen Folgen nicht erkannt wird; so kann er doch da seyn, und

muß existiren, denn sonst würde er gar nicht zu erkennen seyn, würde gar keinem Begriffe korrespondiren können, und alle Möglichkeiten wären bloße Einbildungen. Das aber, was die Gedanken von Möglichkeit d. h. die subjektive Möglichkeit veranlaßt, müßte die objektive Möglichkeit heißen; und da die objektive Möglichkeit die Ursache der subjektiven ist, so müßte erwiesen werden, daß sie nothwendig die Erkenntniß zur Folge haben müßte, da hingegen Hr. Mendelssohn die subjektive Möglichkeit vorangehen läßt, und weil er alle wirkliche Dinge darunter bringt, auch schließt, daß, weil alles Mögliche erkannt wird, dieses auch nothwendig von allem Wirklichen gelten müsse. Nun aber kann nicht erwiesen werden, daß alles objektiv Mögliche erkannt werden müsse. Folglich ist der ganze Beweis falsch.

„Sie haben mich vollkommen gefaßt. Alles wird aber noch weit deutlicher gefaßt werden, wenn ich Sie nur an die alte aber ganz unerwiesene Voraussetzung erinnere, welche allen bisherigen philosophischen Behauptungen zum Grunde liegt, daß nemlich ein objektiver Verstand fähig wäre, alle sinnliche Erkenntnisse

nisse aufzulösen, und auf diese Art zur Erkenntniß der Dinge selbst zu gelangen, daß auch unsre sinnliche Erkenntniß nichts weiter sey, als eine verwirrte Erkenntniß der Dinge selbst, und daß alles, was der Verstand von ihnen entdeckt, ihnen selbst zukomme, alles dasjenige aber nur Erscheinung sey, was die Sinne erkennen. Diese Voraussetzung aber ist, wie oben deutlich gezeigt worden, bloß aus der Luft gegriffen, und wir erkennen schlechterdings alles, was wir erkennen, bloß unter den Formen unsrer subjektiven Sinnlichkeit, vermittelst Anschauungen. Ob aber eine jede Sinnlichkeit so beschaffen sey, ob alle erkennende Wesen an Sinnlichkeit gebunden seyn, so gar, ob jeder Verstand in derselben Form nach Begriffen erkennen müsse, ob es einen gebe, der unmittelbar anschauen könne, ob der Verstand allen Objekten vorhergehe, oder ob das Denken erst durch die Objekte möglich werde; das sind Fragen, bey deren Beantwortung man nothwendig in Grillenfängerey verfallen muß, weil sie sich schlechterdings nicht beantworten lassen.

Lassen Sie uns nun zu unserm System zurückkehren, nach welchem wir anzunehmen gezwun-

zwungen wurden, daß die Sinnenwelt bloß Erscheinung sey, und daß sich unser Verstand und unsre Erkenntniß lediglich auf sie einschränken. Alsdann werden wir aber in den Mendelssohnschen Sätzen viel Wahrheit finden, obgleich das Resultat als eine bloße Hypothese stehen bleiben möchte.

Wenden wir also den Mendelssohnschen Satz: Alles Mögliche muß als möglich und alles Wirkliche muß als wirklich gedacht werden, auf Erscheinungen an; so hat er seine vollkommene Richtigkeit. Denn hier ist offenbar, daß, da alle Erscheinungen, und also die ganze Sinnenwelt wegfallen würde, wenn unsere Erkenntnißart wegfiele; so würde auch mit derselben alles Mögliche und alles Wirkliche verschwinden; und da unsere Erkenntnißart die Erscheinungen erst möglich macht; so hängt die ganze Sinnenwelt von ihr ab, und alles was in ihr möglich und wirklich ist, wäre nichts, wenn der Verstand es nicht vermittelst der Sinnlichkeit erkennete. Denn die ganze Sinnenwelt existirt bloß subjektive als Vorstellung in uns, und alle Gesetze und Regeln sind nicht objektive, sondern unser Verstand giebt sie, und macht durch sie die Gegenstände seiner Erkenntniß erst möglich.

Wenn also Hr. Mendelssohn sagt: Alles Wirkliche muß nicht nur denkbar seyn, sondern auch von einem denkenden Wesen gedacht werden, so muß man folgendes in Erwägung ziehen.

Durch das Wirkliche können entweder die Dinge an sich, oder die bloßen Beziehungen derselben auf unsre Erkenntnißart verstanden werden. —

Ist das erste, so müssen sie nothwendig als außerhalb dem Verstande und außerhalb unserm denkenden ich angenommen werden, so daß sie auch, wenn der Verstand weggenommen würde, fortdauern können. Denn es zwingt uns nichts, die Dinge selbst als von dem Verstand abhängig oder mit ihm verbunden zu erkennen. Ob sie aber von irgend einem unendlichen Verstande gedacht werden müssen *) (wie hier ohne Grund angenom-

*) Es ist überdem der ganze Satz entweder völlig ohne Sinn, oder man schiebt doch den Worten einen falschen unter. Denn 1) ist unendlicher Verstand ein völlig leerer Begriff, weil ihm ein Objekt fehlt, und auch keines gedacht werden kann, indem das Endliche mit dem Unendlichen nicht die kleinste Aehnlichkeit ha-

nommen wird) können wir gar nicht sagen, da wir weder mit der Natur der Objekte noch mit der Natur eines unendlichen Verstandes bekannt sind. Denn unsern Verstand und die Zusammensetzung unsrer Ideen zu dem Maßstabe des Möglichen und Wirklichen in den Objekten selbst machen wollen, wäre gewiß eine zu dreuste Anmaßung. Wenn wir hingegen unsre Zuflucht zu Analogien nehmen wollten, (welches doch in dergleichen Untersuchung nicht gebilligt werden kann) und einmal annehmen, daß die gewöhnliche und ganz natürliche Täuschung Wahrheit sey, daß nemlich die Sinnenwelt ein Ding an sich vorstelle; so können wir uns recht gut einbilden, daß die Sonne ihren Lauf vollenden, der Regen die Felder benetzen, und alle Begebenheiten

haben kann. 2) Hat der Satz: Gott denkt das Wirkliche, ebenfalls keinen schicklichen und für die Gottheit anständigen Sinn, weil Denken ohne Succeßion für uns schlechterdings gar nichts ist. Man versuche daher nur erst einmal deutlich zu entwickeln, was die ganze Redensart heißen soll, und man wird die Widersprüche oder doch das Dunkle und Unverständliche bald finden.

ten der Natur gerade so erfolgen würden, wenn auch gar kein denkendes Wesen da wäre.

Nimmt man aber zweytens das Wirkliche für Erscheinung, und giebt zu, daß die ganze Sinnenwelt nichts als eine Beziehung der uns gänzlich unbekannten Objekte auf unsere Erkenntnißart sey; so ist es richtig: Alles Mögliche muß als möglich, alles Wirkliche als wirklich gedacht werden. Die Sätze haben alsdann folgenden Sinn: Für uns ist dasjenige möglich, was als eine Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen, d. h. unter den Bedingungen des innern und äußern Sinnes gedacht werden kann, und alle künftige und vergangene (mögliche) Beziehungen müssen ein ideelles Daseyn im Verstande haben, welches zur Wirklichkeit gelangt, so bald die Gegenstände der Sinne in der Ordnung oder unter den Umständen erscheinen, welche in der Idee nach empirischen Gesetzen angenommen wurden. Eine Veränderung ist möglich, heißt daher: Es ist eine Idee in der Seele, welche unter diesen oder jenen Umständen zur wahren Empfindung werden kann, welcher Uebergang durch Erfahrungsgesetze bestimmt wird. Alles

Wirk-

Wirkliche muß als wirklich gedacht werden, heißt: die Beziehungen können nicht eher Beziehungen seyn, als bis ein denkendes Wesen als das nothwendige Korrelatum dazu da ist, und alle Beziehungen und Erscheinungen fallen gänzlich weg, wenn sie nicht von einem denkenden Wesen erkannt werden. Alle Gesetze für Erscheinungen befinden sich bloß in dem Menschen oder seiner Erkenntnißart, und mit ihm würde die ganze Sinnenwelt verlohren gehen.

Dessen unerachtet aber könnten die Dinge selbst immer noch fortdauern, und ihre Existenz blieb ganz unangetastet, obschon das Denken wegfiel, welches wir selbst bloß als Erscheinung erkennen. So wie eine glühende Kohle, wenn sie im Kreise bewegt wird, nicht einen wirklichen Feuerreiff macht, sondern nur die Idee davon entsteht, und die Vorstellung eines Reiffs eine bloße Beziehung der bewegten Kohle auf das denkende Subjekt ist, die nothwendig wegfallen würde, wenn die besondere Beschaffheit des letztern nicht da wäre; so würden auch alle Erscheinungen wegfallen, wenn unsere Sinnlichkeit nicht wäre. So wie aber der Reiff

doch

doch etwas bleibt, nemlich eine Kohle, ob gleich der Reiff nichts ist; so würden auch die οντως οντα bleiben; obgleich keine Beziehung von ihnen wahrgenommen würde, wenn man nicht diese οντως οντα durch die Denkkraft selbst entstehen lassen wollte, wozu wir aber gar keine Befugniß haben, denn wir würden uns dadurch augenblicklich in das Feld bloßer Ideen versetzen, wo des Streitens kein Ende seyn kann.

M. Aber, wenn alle mögliche Beziehungen im Raum und Zeit nothwendig gedacht, und alle wirkliche Erscheinungen wirklich erkannt werden müssen, so können wir doch mit Gewißheit schließen, daß wir nicht die letzten Wesen sind, welche in Zeit und Raum erkennen. Wir sehen, daß eine noch weit größere und ausgebreitetere Kenntniß der Beziehungen möglich sey; Wir können also gewiß wissen, daß auch alle diese möglichen und wirklichen Beziehungen werden erkannt werden, und so dünkt mich, können wir mit unsern Ideen bis zu einem Wesen hinaufsteigen, welches alle Beziehungen in Raum und Zeit, alle Beziehungen der Objekte selbst erkennt.

Was

Was hindert uns, dieses Wesen für Gott anzunehmen, und was berechtigt uns, eine höhere Idee zu suchen, als die, welche uns möglich ist? — Nehmen wir die Beziehungen der Dinge weg, was können sie alsdann noch seyn? Wenn jemand alle Beziehungen kennt, was will er sonst noch wissen? Ist nicht zu fürchten, daß wir uns von einem Schattenbilde, von einer bloß übertriebenen Spekulation in unserer Gewißheit irre machen lassen?

„Unsre Gewißheit, lieber M. steht nicht in unsrer Gewalt. Wo uns nur noch ein Schattenbild irre machen kann, da haben wir noch keine vollkommene Gewißheit. Haben Sie je gehört, daß ein Mathematiker an seinen Lehrsätzen gezweifelt hat? Haben Sie je gezweifelt, daß Sie eine Hand, einen Fuß besitzen, wenn Sie damit handelten? — Wenn wir uns überreden wollen, lieber M., so haben wir Mittel genug, einen festen Glauben an diejenigen Behauptungen zu bewirken, welche uns am meisten gefallen. Aber wissen Sie nicht, daß wir alle Künste der Beredsamkeit aus diesen Vorlesungen verbannt haben? Wissen Sie nicht mehr, wie heilig wir es uns vornahmen, uns

von keinem Interesse, sollte es auch das erlaubteste und ehrwürdigste seyn, leiten zu lassen? — Erinnern Sie sich nicht, daß alle jene Philosophen, die mit so dringender Wärme uns ihre Sätze anpreisen, sich durch die Güte ihres Herzens fortreißen ließen, und ihren ersten Grundsätzen untreu wurden? — Ich fürchte, ich fürchte, es geht auch Ihnen so, Sie scheuen sich vor einem Resultat, was Sie nicht wünschen, und die Wärme Ihres Herzens gebietet dem Verstande Stillschweigen. Aber versuchen Sie es noch einmal, sich in das kalte Gleichgewicht der Vernunft zu setzen. Vielleicht fürchteten Sie zu früh.

Erinnern Sie sich, daß wir für die Wahrheit der reinen Ideen kein anderes Kriterium haben, als den Satz des Widerspruchs. Nun war unser Schluß so: Wenn zwey sich widersprechende Ideen mit gleicher Wahrheit gedacht werden können; so ist in dem Verstande kein Mittel, ihre objektive Wahrheit zu entscheiden. Nun haben Sie mir eine Menge Möglichkeiten entgegengesetzt, die alle wahre Begriffe enthalten. Wie nun, wenn ich Ihnen andere Möglichkeiten entgegensetze, die auch wahre

Begriffe enthalten? — Sie fragen mich, was für Objekte übrig bleiben, wenn man alle Beziehungen wegnimmt? — Ich antworte: ich weiß es nicht. Aber wollen Sie sie deshalb läugnen? — Sie meinen, eine zuweit getriebene Spekulation mache uns in unsrer Gewißheit irre? Ich aber suche da gar keine Gewißheit, wo keine zu finden ist. Ich tadle, daß man da wissen will, wo man nur glauben soll: Ich meine, daß hierinnen uns keine Gewißheit gegeben, und also alles Suchen darnach Thorheit sey.

Ich kann zu Ihren Einwürfen die Mendelssohnschen noch hinzufügen (S. 116) Wenn Mendelssohn dem Idealisten, der wissen will, was das Urbild sey, antwortet: Ihr verlangt etwas zu wissen, das schlechterdings kein Gegenstand des Wissens ist; wir stehen an der Grenze, nicht nur der menschlichen Erkenntniß, sondern aller Erkenntniß überhaupt, und wollen noch weiter hinaus, ohne zu wissen, wohin; so hätte er Recht, wenn er seine Antwort bloß auf menschliche Erkenntniß einschränkte; aber was berechtiget ihn, nach seiner Erkenntniß aller Erkenntniße zu bestimmen? — Wir müssen ihm zugeben, daß die

Frage, was die Dinge an sich selbst seyn, für uns unbeantwortlich ist; aber folgt daraus, daß sie überall unbeantwortlich ist? Giebt es keine Objekte, weil wir sie nicht finden können? — Können wir läugnen, daß Etwas über der Grenze liegt, weil wir nicht hinüber kommen können, um etwas zu suchen? Wer also nach Begriffen forscht, wo keine Begriffe sind, der handelt thöricht — aber was berechtiget ihn, alles unter Begriffe zwingen zu wollen? — Kann er mit Recht behaupten, daß alles durch Begriffe erkannt werden müsse, weil er nichts ohne dieselben erkennen kann? —

Wie kann man aber läugnen, daß ein Ding an sich ein Begriff sey? Zwar ist er ohne Objekt, und kann sich sogar auf nichts beziehen, wie die Kategorien. Aber er ist auch bloß da, um eine Grenze zu bezeichnen, und nicht um anzudeuten, was über der Grenze liegt. Kann man aber da das Daseyn der Gegenstände läugnen, wo man nicht gewesen ist, und auch unmöglich hinkommen kann? Hielt man die Erde mit Recht für eine Scheibe, weil man nicht wußte, daß sie rund war?

kann ein Astronom die Grenze des Sternenhimmels mit dem Sterne bezeichnen, den er zuletzt entdeckt hat? —

Die Behauptung einer Stuffenreihe von Wesen, die alle Verhältnisse in Raum und Zeit erkennen, ist ebenfalls eine leere Hypothese, welche die Vernunft mit nichts unterstützen kann. Denn daß es möglich ist, daß wir einmal in unsrer Wahrnehmung auf Wesen treffen, welche in die Sinnenwelt tiefer eindringen, daß wir vielleicht selbst einmal in einen Zustand kommen, in welchem wir feinere Sinne und größere Verstandeskräfte erhalten, um tiefer in die Natur einzudringen, dies alles sind Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten, welche in keine Metaphysik gehören. Daß ein Wesen alle Verhältnisse, alle Beziehungen, alle Erscheinungen, alle Ursachen und Wirkungen, die sich in Raum und Zeit zutragen können, erkennen könnte, ist eine bloße Idee, die sich nimmermehr ausdenken läßt. Denn da uns Raum und Zeit als unendlich gegeben sind; so läßt sich nie absehen, wer eine solche Erkenntniß enden sollte, und die Idee kann also in ihrer absoluten Vollständigkeit nie gedacht werden;

sie

sie ist leer und hat gerade nur so vielen Inhalt, als die jedesmalige Natureinsicht des Subjekts enthält. Aber gesetzt, wir könnten diese Idee ganz fassen; so würde selbst ein solches Wesen die Dinge nicht selbst, sondern immer nur bloß Erscheinungen kennen. Da Raum und Zeit bloße Formen einer **Art** der Sinnlichkeit sind, so ist es gar nichts widersprechendes, anzunehmen, daß es noch unzählige Arten von Erkenntnißvermögen giebt, welche alle auch an gewisse Formen gebunden sind, und die Dinge wieder als andre Erscheinungen erkennen; es ist ferner nichts widersprechendes, vielmehr etwas Großes und Erhabenes, anzunehmen, daß es Ein oder mehrere Wesen giebt, welche die Dinge unmittelbar ohne sinnliche Anschauungen erkennen, welche zu gleicher Zeit alle ihre Beziehungen, alle Eindrücke, die sie auf alle mögliche Arten von sinnlichen Formen machen können, übersehen, und was sich sonst noch für große Ideen bilden lassen. Es ist aber auch kein Widerspruch darinnen, anzunehmen, daß dies alles nicht so sey, daß unsre Art zu erkennen die einzige, daß außer uns überall kein vernünftiges Wesen mehr da sey, u. s. w. Wenn der Satz des Widerspruchs hier

entscheiden soll, so sind wir verlohren. Wir müssen den unbezähmten Ausschweifungen des Philo gleiche Wahrheit zugestehen. Denn in allen jenen wilden Projekten ist nicht der geringste Widerspruch. Und Hume scheint mit Fleiß die abgeschmacktesten Erdichtungen gewählt zu haben, um die Dogmatiker, die den Satz des Widerspruchs als den Prüfstein aller Wahrheit ansehen, ihre Schwäche recht tief empfinden zu lassen.

Die Spekulation findet sich hier in dem Fall des Buridanischen Thiers; sie weiß weder hierhin noch dorthin. Daher muß sie etwas aus diesem Gleichgewicht reißen, was gar nicht in den transscendentalen Sphären liegt, und welches die Vernunft mit aller Gewalt zum Glauben nöthiget. Aber das Interesse soll bey spekulativen Untersuchungen nicht entscheiden, und also ist auch dieser neue Mendelssohnsche Versuch fruchtloß und vergeblich, aus spekulativer Vernunft das Daseyn eines höchsten Wesens zu erweisen.

Zwölfte Vorlesung.

Prüfung des ontologischen Beweises a priori aus den Begriffen des vollkommensten Wesens.

Heute kommen wir zu dem letzten Beweise, auf welchem aber die übrigen alle beruhen. Denn ob es gleich scheint, als ob sie Erfahrung zu Hülfe nähmen; so stützen sie sich doch alle auf den Begriff eines absolut nothwendigen Wesens, dessen Existenz man aus seinem Begriffe allein zu erweisen bemüht ist. Obgleich diejenigen Beweise, die man a posteriori zu nennen pflegt, älter sind; so hat ihnen der Begriff des Absolutnothwendigen doch die Kraft geben müssen.

Der Bischof Anselm versuchte zuerst, diesen Begriff deutlicher zu entwickeln, und meinte, die nothwendige Existenz mit darinnen zu finden, so daß er also von Begriff gerade zu auf Sache schließen könnte, welches in keinem an-

dern Falle erlaubt ist. Descartes kam auf dieselbe Spur, und trug ihn mit neuer Stärke vor, und ob er gleich schon damals viele gründliche Gegner fand, so haben sich doch immer welche gefunden, die ihn wieder von Neuem ausgeschmückt haben. Ich werde mich bloß an den Vortrag des Hrn. Mendelssohn halten, der gewiß keinen Grund ausgelassen hat, wodurch er Stärke bekommen kann, und der ihn in dem schönsten Schmucke dargestellt hat.

Der Begriff des Nothwendigen brachte den Cartesius auf die Spur, einen Beweis a priori für das Daseyn eines solchen Wesens zu entdecken. Um ihn zu finden, versuchte er eine Versetzung gleichgeltender Begriffe. Anstatt des Nothwendigen setzte er das unendliche, das vollkommenste Wesen. Es ist offenbar, daß das nothwendige Wesen keine veränderliche Schranken haben, und also alle Vollkommenheiten in dem höchsten Grade besitzen müsse. In der Idee eines nothwendigen Wesens liegt also der Inbegriff aller vollkommnen Eigenschaften, die einem Wesen zukommen können. Nun, schloß Cartesius weiter, nun ist die Existenz offenbar eine vollkommene Eigenschaft der Dinge;

ge; also schließt der Begriff des Nothwendigen auch die Vollkommenheit der Existenz mit in sich; also muß das Nothwendige auch wirklich vorhanden seyn.

Auf diese Weise glaubte er, den einzigen Uebergang entdeckt zu haben, der das Reich der Wirklichkeit mit dem Reiche der Möglichkeit verbindet, und von Begriff unmittelbar auf Sache führt.

Leibnitz glaubte diesen Beweis noch dadurch vervollkommen zu müssen, daß er erst aus andern Gründen darthat, daß der Begriff des nothwendigen, unendlichen und vollkommensten Wesens Wahrheit enthalte, und nicht Merkmale verbinde, die sich einander widersprechen.

Wenn Merkmale sich widersprechen sollen, so muß das Eine aufheben, was das Andere setzt, das Eine verneinen, was das Andre von eben demselben Subjekte bejahet. Nun werden von dem nothwendigen Wesen alle Realitäten im höchsten Grade bejahet, und alle Mängel und Einschränkungen verneinet. Alle positive Prädikate werden ihm zugeschrieben,

und alle negative von ihm entfernt. Hier kann also nichts widersprechendes, nichts sich einander aufhebendes zu besorgen seyn. Alle Vollkommenheiten im höchsten Grade sind auch im höchsten Grade vertragsam, stimmen in dem vollkommensten Wohlklang zusammen, können also auch durch ihre Vereinigung nicht Widerspruch, Undenkbarkeit, und also den höchsten Mißlaut, Unwahrheit hervorbringen. Dieses gründet sich auf eine andere Lehre des Leibnitz, daß alle Vollkommenheiten bejahende Merkmale, so wie umgekehrt auch alle bejahende Prädikate der Dinge Vollkommenheiten sind. Wenn nun die Vereinigung aller bejahenden Prädikate oder Vollkommenheiten nichts undenkbares ist, und zum Inbegriff aller Vollkommenheiten offenbar die Existenz mit gehört; so hat die Folge ihre Richtigkeit, daß von dem Begriffe des Unendlichen oder Allervollkommensten die Existenz unzertrennlich sey. Alles Endliche kann als Begriff wahr seyn, ohne daß ihm wirkliches Daseyn zugeschrieben werde. Das Unendliche hingegen, das Schrankenlose, das Vollkommenste würde auch als Begriff unwahr seyn müssen, wenn es nicht existiren sollte.

Obgleich dieser Beweis lediglich aus dem Begriffe des nothwendigen und vollkommensten Wesens geführt wird, so ist er doch in der That erst durch das Bedürfniß der Vernunft, bey jeder Existenz etwas Nothwendiges zum Voraus zu setzen, veranlaßt. Man nahm es dahero von jeher als unbezweifelt und gewiß an, daß irgend etwas Nothwendiges existire, und suchte nur einen Gegenstand, der sich zu dem Begriffe des Nothwendigen schickte. Da man in der Sinnenwelt keinen fand, sondern von einem auf den andern ohne Aufhören gewiesen wurde, so nahm man seine Zuflucht in das Gebiet der Ideen, und blieb endlich bey dem Begriffe des allerrealstens Wesens stehen; hier glaubte man nun, ganz unvermuthet, einen großen Schatz von Weisheit entdeckt zu haben, als man fand, daß sich aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens die absolute Nothwendigkeit des Daseyns herauswickeln lasse, und daß dieselbe also keines augenscheinlichen Beweises bedürfe. Allein diese Freude rührt, wie so manches in der Welt, von einer eiteln Täuschung her, die man oft nur deshalb nicht einsehen will, weil der Glaube daran so süß ist. Alle Beredsamkeit und alle Künste, die Hr. Mendelssohn an-

gewandt hat, diesen Beweis zu retten, sind vergeblich. Er kann wohl hie und da jemanden überreden, aber nie überzeugen. Auch hat dieser Beweis selbst nie ein großes Ansehen erhalten. So gar der größte Theil der Theologen verwerfen ihn als unzureichend, und ich habe den alten Ernesti gründliche Anmerkungen darüber machen hören, wodurch dessen Schwäche sehr gut aufgedeckt wurde.

Ueberhaupt ist es gar wunderbar, etwas mit apodiktischer Gewißheit behaupten zu wollen, was von irgend einem bestritten wird, der die Sache einsieht; da doch gerade dieses, das einzige richtige Merkmal der apodiktischen Gewißheit ist, daß niemand dagegen streiten kann, und daß jedermann gezwungen wird, den apodiktischen Satz als wahr anzunehmen. Man kann keine größere Gewißheit suchen, als die apodiktische, und wo man eine größere sucht, da ist ein sicheres Zeichen, daß sie noch nicht gefunden ist. Wenn jemand zweifeln wollte, ob ein Triangel drey Winkel hätte, der würde entweder nicht wissen, was ein Triangel ist, oder es wäre das sicherste Zeichen, daß er einen Verstand habe, der für diese Welt nicht paßte.

In

In der That ist der theologische Eifer oft weit genug gegangen, um diejenigen für wahnsinnig zu erklären, welche die Kraft ihrer Beweise für das Daseyn eines solchen Urwesens nicht haben zugeben wollen. Dies ist freylich der kürzeste Weg, und man ist es wohl von dem theologischen Stolze gewohnt, daß er sich allein für weise hält, und alle, die nicht dem System huldigen, in die Klasse der Narren, Unglücklichen oder Bösewichter wirft, je nachdem er über sie am besten zu siegen hofft. Doch diese Zeiten sind vorbey, und wir können ihr Räuspern ruhig belachen, ohne uns zu fürchten. Ueberdem können wir die Herren versichern, daß wir ihren Gründen nicht das Geringste von ihrer Stärke nehmen, sondern ihnen vielmehr den ruhigen Besitz derselben sichern wollen. Denn dergleichen Spekulationen mußten sie doch nur in Verlegenheit setzen, wenn sie gegen ihr System gerichtet waren, da es nicht eines jeden Sache ist, sich mit Ehren herauszuhelfen. Wenn sie aber das Resultat einmal gewiß wissen, daß mit Spekulation überall nichts auszurichten ist; so können sie alle dergleichen Angriffe als illegitim abweisen, und ihre Beweise so sehr erweitern, als

als sie nur können. Vernünftigen Theologen wird also unsere Bemühung, das Erschlichne aller spekulativen Beweise darzuthun, nicht anstößig seyn.

Herr Kant hat dieses auf eine befriedigende und ganz unwiderlegliche Art dargethan; ich will Ihnen seine Ideen, so deutlich als ich es im Stande bin, mitzutheilen suchen. Ich werde Ihnen aber die Richtigkeit dieses Beweises und mit ihm aller möglichen metaphysischen Beweise, indem sich alle übrige auf ihn stützen, am richtigsten darthun können, wenn ich Ihnen vorher erstlich zeige, wie die Vernunft zu der Idee des allerrealsten Wesens gelangt, und dann, was sie verführe, dieser Idee reale Existenz beyzulegen, so daß ihr auch nothwendig ein Objekt entsprechen müsse. Daraus wird sich aber nothwendig ergeben, 1) daß es eine bloße Idee ohne bestimmten Inhalt sey, und 2) daß jeder Versuch, ihre Realexistenz zu erweisen, unmöglich seyn müsse.

Es finden sich in der menschlichen Vernunft Ideale, wozu sich zwar keine Objekte in der Erfahrung finden, welche aber das Richtmaß

maß sind, nach welchem wir alle Objekte in der Erfahrung messen und beurtheilen müssen. Diese entstehen dadurch, daß man im Verstande den höchsten Zweck eines Objekts denkt, und alle die Unvollkommenheiten und Hindernisse wegnimmt, welche diesem höchsten Zwecke hinderlich seyn könnten, ihm hingegen alle Vollkommenheiten beylegt, die zur Erreichung desselben dienen. Ein solches Ideal ist z. B. der Weise des Stoikers oder jede andere Idee, die wir uns von einem göttlichen, vollkommen tugendhaften Menschen machen. Denn da kein Mensch in der Erfahrung vorkommen kann, in welchem nicht einige Unvollkommenheiten, die ihn von der völligen Erreichung des höchsten Zwecks der Menschheit abhalten, angetroffen werden sollten; so müssen nothwendig alle wirkliche Menschen unter dieses Ideal passen, aber einer muß es mehr oder weniger, keiner aber kann es ganz erfüllen. Ein solches Ideal ist eine sehr nützliche Idee in uns, weil wir ohne dasselbe den Werth der wirklichen Wesen nie gehörig schätzen und beurtheilen könnten, indem wir nur dadurch ihre wahren Vollkommenheiten richtig bestimmen und ihre Mängel zählen und abmessen können, daß wir die Gegen-

stände

stände in der wirklichen Welt dagegen halten. Ein solches Vernunftideal muß nach Regeln a priori durchgängig bestimmbar seyn, d. h. z. B. in diesem Falle: ich muß vermöge der Begriffe und Grundsätze von Tugend seine Handlung, und überhaupt alle Merkmale, die ihm zukommen, jedesmal bestimmen können. Dieses Ideal ist also nach Regeln a priori durchgängig bestimmt, ob man gleich gewiß ist, daß sich nie ein ihm entsprechender Gegenstand in der Erfahrung finden kann. Dergleichen Ideale sind also für die Vernunft sehr brauchbar. Wir bilden uns auf diese Art das Ideal eines Dichters, eines Redners u. s. w. und können darnach die Vollkommenheit eines jeden gegebenen Individuums beurtheilen, weil sie alle nothwendig unter demselben stehen müssen.

Auf diesem Wege bildet sich die Vernunft ein weit größeres alles umfassendes Ideal, unter welchem alles Wirkliche stehen muß. Einem jedem Dinge muß von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten der Dinge eins zukommen, d. h. sie müssen durchgängig bestimmt seyn, oder sie stehen unter dem Grundsatz der

durch-

durchgängigen Bestimmung. Begriffe sind in Ansehung dessen, was sie nicht in sich enthalten, unbestimmt und können dadurch bestimmt werden, daß man ihnen nur eins von zwey widersprechenden Prädikaten zuschreibt; welches auf dem Satze des Widerspruchs beruhet, z. B. Ein Triangel — ist groß oder klein, schwarz oder nicht schwarz rc. Hingegen beruhet der Satz der durchgängigen Bestimmung nicht bloß auf dem Satze des Widerspruchs. Denn die Prädikate dürfen sich zwar in den wirklichen Dinge nicht widersprechen, aber hierzu kömmt noch, daß jedes Ding auch im Verhältniß auf die gesammte Möglichkeit zu betrachten ist, als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt; d. h. um ein existirendes Ding vollständig zu kennen, ist es nicht genug, daß man ihm von jedem Paar entgegengesetzter uns bekannter Prädikate eins zuschreibt, sondern man muß den ganzen Inbegriff aller möglichen Prädikate kennen, und diejenigen Merkmale daraus nehmen, die das Ding durchgängig bestimmen; denn in diesem vollständigen Inbegriff müssen sie nothwendig enthalten seyn. Da wir aber den Inbegriff aller Möglichkeiten nicht erkennen; so können

wir auch ein Ding nie durchgängig bestimmen, und die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können, und gründet sich auf eine bloße Vernunftidee.

Ob nun zwar gleich die Prädikate, die den Inbegriff aller Möglichkeit ausmachen, nicht vollzählig zu nennen sind, und also die Idee davon selbst noch unbestimmt ist, indem wir nichts dabey denken, als: einen Inbegriff aller möglichen Prädikate überhaupt; so finden wir doch, daß schon diese Idee allein eine Menge von Prädikaten ausstoße, die entweder bloß von andern abgeleitet sind, oder neben einander nicht stehen können, und daß sie dadurch zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriffe werde, der einen einzelnen Gegenstand bezeichnet, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, und also Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß.

Alle mögliche Prädikate drücken nemlich entweder ein Seyn (Realität) oder ein Nicht-seyn (Negation) aus. Niemand kann sich eine Negation bestimmt denken, ohne daß er die ent-

entgegengesetzte Realität zum Grunde habe. Der Wilde hat keine Vorstellung von seiner Rohheit, Unwissenheit rc. weil er die entgegengesetzten Eigenschaften nicht kennt. Folglich sind alle Begriffe der Negationen bloß abgeleitet, und die Realitäten enthalten allein die Materie zu der Möglichkeit und durchgängigen Bestimmung aller Dinge. Alle Negationen sind nichts als Schranken, weil dadurch der Mangel einer Realität ausgedrückt wird. Allen diesen Realitäten wird nun, wie bey jedem Ideal, ein Substratum untergeschoben, und so ist der Begriff desselben auf einmal fertig. Von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten kömmt ihm eins zu, nemlich die Realität, der allemal eine Negation entgegen stehen muß; und da ihm alle Realitäten zukommen, so ist es durchgängig bestimmt; ens realissimum ist ein einzelnes Wesen. Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist, weil nur in diesem einzigen Fall ein an sich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch sich selbst durchgängig bestimmt, und als die Vorstellung von einem Individuum erkannt wird.

Ein jedes Ding muß nun nothwendig aus diesem All der Realität bestimmt werden, indem man einige von den Realitäten dem Dinge beylegt, die übrigen aber ihm abspricht, wodurch dessen Mängel und Negationen ausgedrückt werden. Die Negationen sind die einzigen Prädikate, wodurch die Dinge sich von dem realsten Wesen unterscheiden, und nur Einschränkungen desselben, daher sie auch als abgeleitet anzusehen sind, und das Ideal heißt mit Recht **Urwesen**. Die Vernunft braucht also nothwendig ein solches Ideal, um alle mögliche Dinge darnach zu bestimmen; und alle Mannichfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der allerhöchsten Realität einzuschränken. So wie aber zu diesem Behufe gar nicht nöthig ist, daß ein solches Ideal existire, so setzt die Vernunft auch gar nicht die Existenz eines solchen Wesens voraus, welches dem Ideale gemäß ist, so wenig als bey dem Ideale des Weisen, des Dichters ꝛc. Das Ideal ist ihm also das Urbild aller Dinge, welche insgesammt als mangelhafte Kopieen den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und es doch niemals erschöpfen. Aber wegen der Existenz eines

solchen Wesens bleiben wir noch in völliger Unwissenheit.

Da aber doch dieses Ideal in der Idee vollkommen bestimmt und hypostasirt ist; so müssen sich auch dessen Vorzüge in Beziehung der übrigen Dinge angeben lassen. Es ist nemlich das **Urwesen**, in so fern alle übrige durch dasselbe bestimmt und aus ihm abgeleitet werden müssen; das **höchste Wesen**, in so fern keins über ihm ist; **das Wesen aller Wesen**, in so fern sie alle unter ihm stehen. Es ist einfach, weil es nicht aus den abgeleiteten Wesen besteht, sondern letztere durch dasselbe erst möglich werden; und eben daher ist es auch als der Grund aller Wesen anzusehen, und so wird sich, wenn man dieser hypostasirten Idee nachgeht, das Urwesen durch den bloßen Begriff der höchsten Realität vollkommen bestimmen lassen. Es ist unveränderlich, ewig, einig, allgenugsam u. s. w. der Begriff eines solchen Wesens ist die Vernunftidee von Gott. Indessen werden hierdurch schon die Grenzen der Bestimmung der Idee von dem Inbegriff aller möglichen Realitäten überschritten; denn die Vernunft verlangt sie nur zur durchgängigen Bestimmung

der Dinge, ohne zu fodern, daß alle diese Realitäten selbst ein Ding ausmachen. Dieses letztere ist eine bloße Erdichtung, durch welche wir alle mögliche Realitäten in einem Ideale zusammenfassen, und dieses als ein besonderes Wesen realisiren. Hierzu sind wir aber auf keine Weise berechtigt; ja wir können nicht einmal bestimmen, ob ein solcher Gegenstand überhaupt existiren könne, da wir kein Merkmal in unsrer Gewalt haben, als den Satz des Widerspruchs, dieser aber bey weitem nicht hinreichend ist, über das mögliche oder wirkliche Daseyn eines Dinges zu entscheiden, sondern nur allein die subjektive Wahrheit der Begriffe zu bestimmen. Alle Folgerungen, welche daher aus dem Begriffe eines solchen erdichteten Ideals fließen, haben auf die durchgängige Bestimmung der Dinge keinen Einfluß, wozu nur die Idee allein nöthig war.

Um nun aber diese Illusion erklären zu können, und zu wissen, wie es komme, daß die Vernunft alle Möglichkeit der Dinge als von der höchsten Realität abgeleitet betrachtet, und diese sodann zum Objekt macht, hypostasirt und personificirt, muß man folgendes erwägen:

1) Man

1) Man wird sich aus dem Vorigen erinnern, daß alle sinnliche Gegenstände nur durch zwey Stücke möglich sind, nemlich durch die Sinnlichkeit, und durch das Denken; und die gegenseitige Beziehung dieser beyden Vermögen macht alle Gegenstände der Sinnlichkeit möglich. Nun ist bey der Sinnlichkeit zweyerley zu unterscheiden, Form und Materie. Die Form wird a priori gedacht; die Materie aber ist a posteriori gegeben. Die Form allein enthält gar kein wirkliches Objekt, und wenn daher eine Erscheinung möglich werden soll; so muß etwas da seyn, was empfunden werden kann, und das heißt die Realität in der Erscheinung. Ohne diese kann also keine Erscheinung gedacht oder als möglich vorgestellt werden. Soll nun eine Erscheinung durchgängig bestimmt werden, so kann dieses nicht anders geschehen, als wenn wir die ganze Materie der Erscheinungen, d. h. alle Realitäten kennen, alle Prädikate derselben mit dem sinnlichen Gegenstande vergleichen und ihm einige beylegen, andre absprechen. Nun wissen wir, daß

das Reale aller Erscheinungen nicht anders als in der allbefassenden Erfahrung gegeben ist; in ihr muß also die Materie zur Möglichkeit aller sinnlichen Gegenstände liegen. Wenn wir nun alle Realitäten, oder welches einerley ist, alles was der Empfindung korrespondirt, alle Materie der Erscheinung in einem Inbegriff zusammenfassen, und es als gegeben voraussetzen; so muß natürlich die Möglichkeit aller Erfahrungsgegenstände, ihr Unterschied von eiuander, und ihre durchgängige Bestimmung allein von der Einschränkung dieses Inbegriffs abhängen. Nun ist aber oben hinlänglich erwiesen worden, daß uns keine andern Gegenstände, als Gegenstände der Sinne, und nirgends, als in dem Zusammenhange einer möglichen Erfahrung gegeben sind, folglich ist nichts für uns ein Gegenstand, wenn es nicht seine Möglichkeit durch den Inbegriff aller empirischen Realität enthält.

Nach einer natürlichen Illusion sehen wir nun diese für einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse, da er doch bloß

von

von Erscheinungen gilt; wir lassen also die Einschränkung weg, und wollen es auf die Möglichkeit aller Dinge überhaupt anwenden, welches doch gar nicht angeht. Der Begriff Realität ist völlig leer, wenn er nicht auf Erfahrung bezogen wird, und obgleich bloße logische Realitäten, Bejahungen im Begriffe, sich nicht widersprechen, und also Begriffe möglich machen; so ist dies doch in wirklichen Dingen ganz anders, wo der Fall oft vorkommt, daß eine Realität die Wirkung der andern aufhebt, und also ein realer Widerspruch da ist, den man aber durch Begriffe allein unmöglich entdecken kann. — Man kann daher aus blossen Begriffen gar nicht wissen, was realiter möglich ist, und obgleich ein Begriff eines Objekts möglich ist; so ist deshalb doch weder die objektive (reale) Möglichkeit, noch die Existenz des Objekts erwiesen, sondern diese muß allemal anders woher erkannt werden. So haben wir also die Art entdeckt, wie wir zu einem solchen Princip der Möglichkeit der Dinge überhaupt gelangen. Es geschieht nemlich dadurch, daß wir die Einschränkung weglassen, daß alle unsre Vernunftprincipien ganz allein auf Erscheinung gehen.

2) Daß wir aber nachher diese Idee vom Inbegriff aller Realität zu einem Objekt und wohl gar zu einer Person machen, kommt daher: weil wir das, was eine bloße Regel in unserm Verstande ist, um Einheit in Erfahrungskenntnissen zu bewirken, fälschlich dafür annehmen, als ob durch diese Idee das Erfahrungsganze und als ein einzelnes Ding gegeben sey, das alle empirische Realität in sich enthalte; dieses Erfahrungsganze nimmt nun den Verstand vermittelst einer andern Erschleichung, statt des totalen Inbegriffs aller Realität überhaupt an, wirft die Einschränkung auf die Erscheinungen weg, und setzt es an die Spitze der Möglichkeit aller Dinge. Denn da die Erscheinungen dadurch möglich werden, daß das Mannichfaltige der Anschauungen durch den Verstand verknüpft wird, und also die Möglichkeit der Erscheinung in dem Verstande zu liegen scheint; so setzt man auch die Möglichkeit aller Dinge in eine Intelligenz, in den höchsten Verstand.

Drey-

Dreyzehnte Vorlesung.

Fortsetzung.

Ich glaube Ihnen in der letzten Vorlesung die Art hinlänglich gezeigt zu haben, wie die Vernunft sich selbst täuscht, und eine bloße Regel für den Erfahrungsgebrauch zu einem Objekt macht, in welches sie den Grund alles Möglichen setzt. Der vorzüglichste Grund aber, der sie bewegt, ein solches Objekt in der Idee auszubilden, ist das dringende Bedürfniß, irgend etwas Absolutnothwendiges anzunehmen, womit sie die Reihe der Bedingungen in ihren Untersuchungen endigen kann. Da nun eine jede Vernunft nirgends Ruhe findet, und nothwendig früh oder spät bey dem absoluten Nothwendigen stehen bleiben muß, wenn sie Einheit ihrer Erkenntniß haben will, so sieht sie sich nach einem Begriffe um, der nichts der absoluten Nothwendigkeit widerstreitendes in sich hat. Denn daß irgend etwas schlechthin nothwendig existiren müsse, hält sie schon für ausgemacht.

Nun

Nun scheint dasjenige Wesen, das in keinem Stücke bedingt oder abhängig ist, weil es keine Bedingung weiter nöthig hat, das schicklichste zu diesem Begriff zu seyn. Denn obgleich hieraus nicht gefolgert werden kann, daß alles das, was nicht in aller Absicht unbedingt ist, nothwendig seiner Existenz nach bedingt seyn müsse, so hat doch der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität den Vorzug, daß man das unbedingte Daseyn schon mit darinnen finden kann, welches bey keinem andern Begriffe eines wirklichen Dinges möglich ist. Wenn nun einmal das Daseyn irgend eines nothwendigen Wesens zugegeben werden soll; so ist man allerdings genöthiget, das realste Wesen als ein solches anzunehmen, oder man entdeckt wenigstens keinen passendern Begriff. Wenn uns aber nichts treibt, und wir uns nicht eher entschließen wollen, als bis wir durch das volle Gewicht der Beweisgründe zum Beyfall gezwungen werden, wenn wir bloß wissen wollen, wie viel wir von jener Aufgabe wirklich wissen und was wir uns nur zu wissen schmeicheln, so erscheinen alle Schlüsse, wodurch man erweisen will, daß das realste Wesen das Daseyn aller übrigen enthalten, und

daß

daß nur ihm allein das nothwendige Daseyn zukommen müsse, bey weitem nicht in einer so vortheilhaften Gestalt. Denn es ist gar kein Widerspruch darinne, alle eingeschränkte Wesen ihrer Existenz nach auch für unbedingt nothwendig zu halten, obgleich ihre Nothwendigkeit nicht in dem allgemeinen Begriffe von ihnen enthalten ist; denn die Summe der Prädikate, die wir nicht kennen, ist so groß, daß ohne Widerspruch auch die absolute Existenz mit darinnen enthalten seyn kann. Es ist ferner kein Widerspruch darinnen, daß es überall kein absolut nothwendiges Wesen gebe, daß alles nur bedingt nothwendig, und das Absolutnothwendige eine bloße Idee in uns sey, der überall kein Objekt entsprechen kann. So läßt es sich auch ohne Widerspruch behaupten, daß es zwar ein nothwendiges Wesen gebe, aber es sey für uns ganz unmöglich es zu erkennen, und die Idee davon existire als ein bloßes Problem in uns, es sey höchst ungewiß, ob das Absolutnothwendige der Existenz in den Dingen selbst, in allen oder in einigen oder in einem einzigen zu finden sey, weil weder unser Verstand noch Erfahrung bis dahin dringen kan. Alles dies läßt sich ohne Widerspruch behaupten, und da viele

dieser Meinungen sich widersprechen, und sie also nicht alle neben einander bestehen können: so kann der Satz des Widerspruchs unmöglich als Schiedsrichter der objektiven Wahrheit angenommen werden.

Um nun aber zur Prüfung des Beweises aus Begriffen a priori selbst zu kommen; so muß man folgendes in Erwägung ziehen:

1) Weiß man schon aus dem vorigen, daß die Wirklichkeit nie aus Begriffen bewiesen werden kann, sondern daß wir uns allein durch mögliche Wahrnehmung und Erfahrungsregeln von der Wirklichkeit überzeugen können. Wenn man nun den Begriff des allerrealsten Wesens als einen Fall aufstellt, der offenbar gegen die obige Behauptung ist, weil ohne das Daseyn der ganze Begriff und die innere Möglichkeit des allerrealsten Wesens selbst über den Haufen falle: Wenn man sagt, es ist kein ander Mittel, als ihr müßt entweder die Möglichkeit eines solchen Wesens läugnen, oder ihr müßt dessen Existenz zugeben; so vergißt man hier wieder den Unterschied zwischen Möglichkeit

keit der Begriffe und realer Möglichkeit. Möglichkeit in Begriffen findet allenthalben statt, wo kein Widerspruch ist; wie aber Dinge selbst möglich seyn, können wir gar nicht wissen, indem sich unsere Erkenntniß bloß auf Erscheinung einschränkt, und um das Mögliche in Erscheinungen zu bestimmen, reicht der Satz des Widerspruchs nicht hin. Der Begriff des allerrealsten Wesens kann daher immer möglich, als Begriff auch wirklich und wahr seyn; dadurch aber wird weder das Mögliche noch das Wirkliche in irgend einem Objekte bestimmt, und gar nicht ausgemacht, ob ein solches Wesen möglich oder wirklich sey.

2) Der Begriff des allerrealsten Wesens ist völlig willkührlich. Denn wenn Hr. Mendelssohn meint (S. 314), der Begriff sey nicht willkührlich: so kann dies nur so viel heißen, als, wenn man ein allerrealstes Wesen einmal denken will; so kann man es nicht anders als mit allen Prädikaten denken, die ihm zukommen, aber es ist und bleibt völlig willkühr-

kührlich, alle Realitäten in einem Wesen vereinigt zu denken. Wäre aber ein solches Wesen in irgend einer Erfahrung gegeben, so wäre es gar nicht willkührlich, selbiges zu denken, sondern wir würden gezwungen es zu denken, durch das objektive Daseyn des Wesens selbst, nach einer Regel, gezwungen. Der Begriff des allerrealsten Wesens ist daher gerade nur eben so nothwendig, als alle übrigen Begriffe von Wahrheiten, bey denen es gar nicht nöthig ist, daß ihnen irgend ein Objekt entspreche. Wenn ich daher sage: ein Triangel ist eine Figur, welche drey Seiten und drey Winkel einschließen; so darf ich nichts in diesem Begriffe ändern, wenn nicht der ganze Begriff verlohren gehen soll, aber der Begriff könnte bleiben, wenn auch kein Dreyeck in der Natur zu finden wäre. Der Begriff ist also nur in so fern willkührlich, als es bey mir steht, den Begriff zu bestimmen. Ist er aber einmal bestimmt; so muß er freylich seine Prädikate behalten, wenn es derselbe Begriff seyn soll. So also, wenn ich Realitäten durch bloße

Bejahungen erkläre, und ich will nur den Begriff eines Wesens bilden, das alle bejahende Prädikate haben soll; so muß ich natürlich das Daseyn mit hineindenken, wenn ich mein Vorhaben ausführen will. Aber es hieng doch völlig von mir ab, ob ich einen solchen Begriff bilden wollte, und es zwang mich kein äußeres Objekt dazu. Ein Baum, den ich sehe, macht einen Begriff in mir nothwendig, aber den Begriff von einer besondern Art von Bäumen zu bilden, die gar nicht da ist, auch wohl nirgends statt findet, das ist willkührlich. Ich kann eben so gut das nothwendige Daseyn mit in jeden andern Begriff nehmen, und das Daseyn gehört eben so nothwendig dazu, so bald ich einmal ein Prädikat als nothwendig dazu gehörig betrachte. Wenn unser Freund Paul Robert heißt, und wir werden einig, wir wollen den Robert, wenn er abwesend ist, Paul nennen; ist er aber gegenwärtig, so soll er allemal Robert heißen; so ist mit dem Begriff Robert in der That allemal sein Daseyn nothwendig verknüpft, und wenn

ich das Daseyn wegließe; so würde ich in der That den Begriff von Robert zerstören. Aber wäre es nicht absurd, zu glauben, den Robert wirklich zu machen, dadurch, daß wir den Namen Robert dächten? Gerade ein solches Spielwerk ist es mit dem Begriffe des realsten Wesens. Wenn wir einmal alle Bejahungen zusammen packen wollen; so müssen wir freylich die Bejahung, es ist, auch mit nehmen. Aber sich einbilden wollen, daß man durch dieses Zusammenfassen etwas wirklich gemacht hätte, ist in der That eine sonderbare Erscheinung, und man würde auch gewiß nie auf diese Grille gefallen seyn, wenn nicht der obengezeigte Weg darauf geführt hätte.

Wenn also nicht anders woher erwiesen werden kann, daß ein Objekt da ist, welches der Idee des vollkommensten Wesens entspricht; so wird man dessen Daseyn aus der bloßen Idee davon eben so wenig beweisen, als irgend einer von uns den Besitz eines Ritterguts dadurch erweisen würde, daß er seinen Namen vorsetzte, und es Willhelmsrüh, oder Robertsburg u. s. w.

nennte. Er könnte zwar mit Recht behaupten, daß der ganze Begriff von Willhelmsruh zerstört werden würde, wenn man die Idee, daß es ihm gehöre, weglassen wollte, man würde ihm dies auch gar nicht abstreiten, aber er würde dessen unerachtet dadurch nicht einen Strohhalm breit wirkliches Land erhalten.

Also wird die objektive Realität nirgends durch Begriffe erwiesen, so eifrig man dieselbe auch immer mit in den Begriff hinein nehmen wollte, und die Reale Wahrheit eines Begriffs kann ganz allein daran erkannt werden, daß man ihn mit dem Objekt, das man wirklich wahrnimmt, vergleicht, und das Objekt muß uns also jedesmal ausser dem Begriffe in der Erfahrung gegeben seyn.

3) Der Begriff Realität ist hier statt bloßer Bejahung genommen, und da ist es ganz richtig, daß kein logischer Widerspruch entstehen kann, wenn mehrere Realitäten neben einander gesetzt werden; denn einer Bejahung steht nur eine Verneinung entgegen. Dieses ist aber eine bloße Harmonie der Merkmale im Begriffe. So bald aber Realität Etwas,

das sich in einem Gegenstande findet, bedeuten soll, so ist dies anders. Denn da wir Dinge an sich gar nicht kennen, so wissen wir nicht, ob hier alle Realitäten neben einander bestehen können, oder nicht, und können also über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines solchen Dinges gar nicht streiten, weil Realität in Beziehung auf sie ganz ohne alle Bedeutung ist. Was aber die Realitäten in den Phänomenen betrifft, so können diese allerdings untereinander in Widerspruch seyn, und eines die Folgen des andern ganz oder zum Theil aufheben, wenn sie in einem Subjekt vereinigt sind, wie zwey bewegende Kräfte in derselben geraden Linie, wenn sie einen Punkt in entgegengesetzter Richtung entweder ziehen oder drücken. So auch ein Vergnügen, welches dem Schmerze die Waage hält u. s. w.

Wenn man also alle Realitäten ohne Einschränkung setzt; so sehe man wohl zu, ob man überall etwas bey der höchsten Realität denkt und sich nicht bey Schattenbildern beruhiget;

denn wir können zwar Namenerklärungen von den Wörtern allweise, allgütig ꝛc. geben, aber die Begriffe selbst sind doch an Inhalt gänzlich leer, und werden nur um so viel ausgefüllt, als unsre jedesmalige Erfahrung und eigne Verstandeskraft reicht; da aber dieses für einen so unendlichen Umfang ohne alle Einschränkung gar nicht zu rechnen ist; so ist es so gut, als ob sie ganz leer an Inhalt wären, und alles, was der metaphysische Begriff des Unendlichen Reelles wirken kann, ist, indem alle Empfindungen, die von ihm zu kommen scheinen, bloß durch die Materie, die anderweitig in die großen Begriffe hinein kommt, bewirkt werden. Daher empfindet einer nie etwas großes bey dem bloßen Begriffe des Unendlichen, welches doch seyn müßte, wenn er ein Objekt hätte. Will man durch ihn etwas auf Empfindung ausrichten, so muß man seine Erfahrung so sehr erweitern, als man kann, und ist man endlich so weit, daß man nicht weiter kommen kann, und doch sieht, daß ein großes Stück noch übrig ist, so bezeichnet man dies am besten mit den Wörtern unendlich und schrankenlos, erweitert aber dadurch seine Erkenntnis um gar nichts. Als

man die Sterne noch für Trichter voll feuriger Dünste ansah, ohne weitern Zweck, da war gewiß die Idee der unendlichen Weisheit weit leerer, als jetzt, nachdem man einen so unermeßlichen Umfang von Sonnensystemen und Weltgebäuden entdeckt hat, worinnen man eine noch größere Mannichfaltigkeit von Wesen vermuthet. Aber alles dies erfüllt doch die Idee des Schrankenlosen noch nicht, und ist so gut als nichts für diesen Begriff, da die endliche Wirkung mit einer unendlichen Ursach in gar keinem Verhältnisse steht. Daher ist auch der Begriff der höchsten Realität für uns völlig leer, alle Beywörter sind bloße Begriffe, deren Umfang nicht mehr und nicht weniger Empfindung in uns hervorbringen kann, als der sehr eingeschränkten Materie angemessen ist, die sie enthalten. Man denkt also wirklich bey den Begriffen allmächtig, unendlich, ewig u. s. w. gar nichts, wenn man das Endliche und das Eingeschränkte, das sich doch gar nicht für sie schickt, wegnimmt. Und doch wagt man es, dieses Objekt zu bestimmen, wovon man auch nicht das mindeste weiß, von seinen Eigenschaften zu sprechen, wovon man doch nicht eine einzige denken

kann,

kann, und von dem Daseyn eines leeren Begriffs als eines Objekts zu reden.

4) Realität müßte doch in jedem Falle etwas seyn, was sich in dem Dinge fände, und das als objektive Eigenschaft dem Begriffe entspräche. Durch eine reale Eigenschaft muß jederzeit das Ding selbst einen größern Umfang erhalten. In diesem Sinn aber ist das Daseyn gar keine Realität. Denn so wenig die Möglichkeit ein objektives Prädikat der Dinge ist; eben so wenig ist es auch die Wirklichkeit, und durch das wirkliche Daseyn erhält das Ding keine einzige Eigenschaft mehr, als deren schon in seinem Begriffe gedacht sind; sondern Wirklichkeit drückt, so wie Möglichkeit, eine bloße Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen aus. Da nun also das Daseyn keine reale Eigenschaft zu dem höchsten Wesen hinzuthut; so ist das Daseyn auch nicht als objektive Realität anzusehen, sondern man verwechselt sie mit einer bloßen logischen Bejahung, durch welche das realste We-

sen nicht den geringsten Zusatz bekommt. Wenn aber Hr. Mendelssohn meint (S. 319), er müsse doch diese Bejahung bey dem nothwendigen Wesen denken, so ist schon oben bemerkt worden, daß dies bloß wegen des einmal angenommenen Begriffs nöthig sey. Wenn ich einmal zur Vollständigkeit eines Begriffs ein gewisses Merkmal festgesetzt habe; so kann ich freylich den Begriff in seiner Vollständigkeit ohne dieses Merkmal nicht denken. Aber wenn dieser Begriff nicht durch Objekte, sondern bloß durch meine Willkühr, weil ich ihn gerade zu einer gewissen Absicht brauchte, entstanden ist; so kann ich nicht sagen, daß die Dinge wirklich so beschaffen sind, oder daß sie nothwendig existiren, weil es mir eingefallen ist, einen Begriff davon zu machen, und wenn ich auch noch so oft die Existenz mit hinein webte.

5) Endlich beruht der ganze Beweis auf einer elenden Tavtologie. Der Satz: Gott ist, muß offenbar als ein synthetischer

tischer Satz angesehen werden, und das Seyn muß also nicht aus dem Begriffe, sondern anders woher erhellen. Hier aber macht man ihn offenbar zum analytischen Satz, denn man legt schon vorher in den Begriff Gott das Daseyn mit hinein, und wickelt es dann bloß wieder heraus. Nun ist aber der Begriff eines Dinges niemals das Ding selbst, sondern man muß sagen können: **Hier ist das Ding**; es muß gegeben seyn. Von dem realsten Wesen hat man aber nichts als den Begriff, und ihm ist überall kein Objekt gegeben, und doch soll aus ihm auf ein Objekt noch dazu a priori geschlossen werden können, welches schwer zu begreiffen ist. Man hat also hier den großen Fehler begangen, einen Existenzialsatz als analytisch zu behandeln, und ihn nach dem Satz des Widerspruchs zu prüfen, indem man die Existenz schon mit in den Begriff des Objekts legte, welches freylich eine sehr bequeme Sache wäre.

Will man also einmal in den Begriff des allerrealsten Wesens die Existenz mit hinein packen, so müssen wir uns dies gefallen lassen. Wir geben auch zu, daß ein Widerspruch entsteht, wenn man die Existenz weglassen wollte; denn dadurch würde der einmal festgesetzte Begriff aufgehoben, aber dieser Widerspruch betrifft blos den Begriff. Wenn ich aber den ganzen Begriff aufhebe, und erst einen Beweis von der realen Möglichkeit und von der realen Wirklichkeit des Objekts verlange, so begehe ich keinen Widerspruch. Da es nun aber ganz unmöglich ist, uns auf irgend eine andre Art von dem Daseyn eines Objekts zu überzeugen, wenn es nicht in einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, und das Absolutnothwendige auf keine Weise in der Erfahrung anzutreffen ist, so ist es auch ganz und gar unmöglich, ein höchstes Wesen wirklich zu erkennen und alle Mittel, dessen Daseyn apodiktisch zu beweisen, werden ganz umsonst gebraucht. Denn dieser Beweis ist derjenige, auf welchen sich alle übrigen stützen. Denn der erstere fieng zwar von einer Erfahrung an. Es ist Etwas, folglich muß auch etwas Nothwendiges seyn. Aber diesen gebrauchte

er

er bloß, um zu dem Nothwendigen zu kommen. Nun sucht die Vernunft einen Begriff des Nothwendigen, und findet den Begriff des realsten Wesens passend; daher nimmt sie diesen Begriff sogleich für ein Objekt, und meint, das objektive Prädikat des Nothwendigen sey nirgends anders zu finden. Doch dieser Gang ist bekannt. Sie sehen also hieraus deutlich, daß mit spekulativen Beweisen für das Daseyn Gottes überall nichts auszurichten ist. Leibniz selbst scheint doch von der Evidenz seines Beweises nicht vollkommen überzeugt gewesen zu seyn. Denn ob er gleich dem Cartesius seinen Beyfall giebt, daß er des Bischofs Anselms Beweis, den die Scholastiker als einen Paralogismum verächtlich behandelt hatten, wieder hervorsucht; so erkennt er ihn doch selbst für unvollkommen, und wiewohl er die Lücke darinnen auszufüllen für möglich hielt, wenn nemlich nur die Möglichkeit eines solchen Wesens bewiesen würde, und dazu selbst einen Versuch machte, so haben wir doch sattsam gezeigt, daß Leibniz zwar die subjektive Möglichkeit, die Möglichkeit des Begriffs von einem realsten Wesen erwiesen hat, daß aber daraus noch gar nicht die reale

Mög-

Möglichkeit desselben folge, welche aber zu erweisen uns ganz unmöglich ist, und wir also nie hoffen können, dieser Demonstration von der Seite her einige Kraft zu geben.

Vierzehnte Vorlesung.

Letztes Resultat der Untersuchungen über das Daseyn Gottes.

S. Die Gründe, welche Sie bisher auseinander gesetzt haben, müssen jedermann überführen, daß alle diese Beweise den Namen der Demonstrationen nicht verdienen. Dessen unerachtet sind doch so viele Menschen von dem Daseyn eines höchsten Wesens, einer gütigen Vorsehung u. s. w. überzeugt. Es ist ferner wahr, daß, ohne diese Ueberzeugung, alle Güter des Lebens ihren Werth verlieren, daß alle Sittlichkeit und alle Tugend ohne Gott und Vorsehung über den Haufen fällt, daß alle Trostgründe im Unglück, alle frohe Erwartungen der Zukunft völlig verlohren gehen, daß wir ohne diese tröstliche Aussicht alle in den Fluten schwimmen, ohne Hoffnung, das Ufer je zu erreichen. Wenn nun aber überall keine gewisse Ueberzeugung von dem

Daseyn eines zu unserer Beruhigung so unentbehrlichen Wesens zu erlangen ist, werden wir nicht dann ganz und gar in dem Meere des Zweifels versinken, und werden wir uns je von festen Grundsätzen können leiten lassen, wenn selbst die festesten auf einem so schwachen Grunde, als Einbildung ist, beruhen?

M. Ihre Frage scheint mir von großem Gewicht zu seyn. Ist keine gewisse Ueberzeugung von Gott zu bewirken, so ist alles, was man von Stärke der Tugend sagt, die ihre Bewegungsgründe allein von Gott hernimmt, ein elendes und fades Geschwätz. Denn wenn wir auch wissen, daß man eben so wenig erweisen kann, daß kein Gott sey; so muß doch bey solcher Ungewißheit blos der menschliche Vortheil entscheiden, weil er offenbar stärker wirken muß, als eine völlig grundlose Vermuthung, bey der man jederzeit ungewiß ist, ob man nicht duech Selbsttäuschung verführt werde. Und so werden also Eigennutz und äussere Vortheile immer eine größere Gewalt auf jedes Menschenherz haben müssen, weil sie durch gegenwärtige Empfindungen unterstützt werden, als Beweggründe der Sittlichkeit, die

mit dem Glauben an Gott auch alle Haltung und alle Kraft verlieren.

R. Und doch scheint auf der andern Seite mein Glaube an Gott durch die Entziehung der spekulativen Beweise nicht im mindesten angefochten. Vielmehr fühl ich mich noch eben so überzeugt von dessen Daseyn als vorher, und bin gar nicht um den Verlust dieser Beweise besorgt. Auch muß es schlechterdings etwas anders seyn, was uns von dessen Daseyn und seiner Vorsorge überführt, als jene spekulativen Gründe, die ein gemeiner Verstand weder verstehen noch fassen kann, dieser muß seine Gewißheit durch irgend etwas anders erhalten, welches macht, daß er alle Spekulation entbehren kann. Und hier scheint mir Hr. Mendelssohn Recht zu haben: „So „oft mich meine Spekulation zuweit von der „Heerstraße des Gemeinsinns abzuführen „scheint, so stehe ich still und suche mich zu „orientiren. Ich sehe auf den Punkt zurück, „von welchem wir ausgegangen, und suche meine „beyden Wegweiser zu vergleichen. Die Er„fahrung hat mich gelehrt, daß in den meh„resten Fällen das Recht auf Seiten des Ge-

„mein-

„meinsinnes zu seyn pflegt, und die Vernunft
„muß sehr entscheidend für die Spekulation
„sprechen, wenn ich jenen verlassen und dieser
„folgen soll. Ja, sie muß mir deutlich vor
„Augen legen, wie der Gemeinsinn hat von
„der Wahrheit abkommen und auf Irrwege
„gerathen können, um mich zu überführen,
„daß seine Beharrlichkeit bloß ungelehriger
„Eigensinn sey."

So scheint mir auch hier das Recht auf der Seite des Gemeinsinnes zu seyn. Was auch die spekulative Vernunft von Ungewißheit und Gleichgewicht der Gründe für und gegen sagt; so glaub ich doch, daß die Gründe für viel stärker sind, und uns also immer zum Beyfall bewegen müssen.

„Mich dünkt, gerade dieses Problem haben
„wir aufgelößt, und mich wundert, wie Sie
„darauf fallen, es noch als Problem zu wie-
„derholen. Es war ganz unsere Absicht, die
„Rechte des Gemeinsinnes zu retten und seine
„Ansprüche gegen alle Angriffe der Spekula-
„tion in Sicherheit zu setzen. Nur müssen
„wir nicht mehr von ihm verlangen, als er
„uns geben kann. Wir bemerken in unsern

„Er-

„Erkenntnissen gewisse Grade der Gewißheit, „die wir schlechterdings nicht verwechseln dür- „fen, wenn wir uns nicht in ewige Wortstrei- „tigkeiten verwickeln wollen. Es hatte einmal „ein Philosoph den Einfall, einen solchen „Wahrheits- oder Gewißheitsmesser zu ver- „fertigen, und die Erfindung desselben würde „unstreitig viele und mancherley unnütze Zänke- „reyen verhüten. Lassen Sie uns für jetzt nur „einige Stufen festsetzen, und dann sehen, wo- „hin die Erkenntniß vom Daseyn eines Urwesens „gehöre."

Wenn die Gründe, welche für eine Behauptung angeführt werden, für **jedermann** gültig und hinreichend sind, sofern er nur Vernunft hat und sie versteht, so heißt dieses Fürwahrhalten **Ueberzeugung**. Sind die Gründe aber nicht für jedermann hinreichend, sondern das Fürwahrhalten hat bloß in der besondern Beschaffenheit des Subjekts seinen Grund; so ist es **Ueberredung**. Wahrheit beruht auf der Uebereinstimmung mit dem Objekte. Insoferne nun die Urtheile aller Menschen übereinstimmen, ist wenigstens stark zu **vermuthen**, daß diese Uebereinstimmung aller Urtheile ihren

Grund in dem Objekt haben werde, und ein solches Fürwahrhalten, worinnen nemlich alle Menschen ohne Ausnahme zusammen übereinstimmen, nenne ich **Ueberzeugung**. Hieraus folgt also unmittelbar, daß, sobald ich die Gründe meiner Ueberzeugung einem andern Menschen, wer er auch sey, mittheile, er sie ohne Anstand, sobald er ihren Sinn gefaßt hat, für hinreichend halten, und sich eben so überzeugt fühlen müsse, als ich. **Ueberredung** hingegen ist ein bloßer Schein, denn der Grund des Urtheils wird für objektiv gehalten, da er doch bloß subjektiv ist. Sie kann nun zwar an und für sich nicht von der Ueberzeugung unterschieden werden, denn das Fürwahrhalten ist in der Seele selbst gleich. Allein sie ist doch daher kennbar, daß das Urtheil bloß für diesen oder jenen Privatgültigkeit hat, und daß sich das Fürwahrhalten nicht mittheilen läßt. Man kann also die Ueberredung dadurch entdecken, daß man die Gründe, die für uns gültig sind, einem andern Verstande vorlegt, und acht giebt, ob sie auf eine fremde Vernunft eben die Wirkung thun, als auf die unsrige. Kann man überdem die Ursachen entdecken, welche das Subjekt insbe=

besondere zu einem Urtheil bestimmen, so dekken wir den Schein auf, und werden nicht mehr hintergangen, ob wir gleich noch immer versucht werden, dem Urtheile unsern Beyfall zu geben, wenn die subjektive Ursache des Scheins mit unsrer Natur genau verbunden ist; so wie etwan einer die Furcht vor Gespenstern durch noch so deutliche Vernunftgründe des Ungegründeten doch nicht zerstören kann.

Ich kann nichts **behaupten** d. h. nichts als ein für jedermann gültiges Urtheil aussprechen, was nicht Ueberzeugung wirkt. **Ueberredung** kann ich für mich behalten, wenn ich mich wohl dabey befinde, kann sie aber ausser mir nicht geltend machen wollen. Das Fürwahrhalten nun, in Beziehung auf die Ueberzeugung, hat drey Stufen: **Meinen, Glauben** und **Wissen.** Ich meine, daß etwas sey, wenn ich weiß, daß die Gründe dafür sowohl subjektiv als objektiv unzureichend sind. Halte ich einen Satz für wahr, weil die Gründe für mich zureichend sind, unerachtet ich sie selbst für objektiv unzureichend erkenne, so **glaube** ich ihn. Ist aber das Fürwahrhalten sowohl subjektiv als objektiv zurei-

chend, so wird es Wissen genannt. Die subjektive Zulänglichkeit heißt **Ueberzeugung** (für mich), die objektive **Gewißheit** (für jedermann).

Meinen kann man nie, ohne nicht wenigstens etwas zu **wissen**. Wenn ich vermuthe, daß es heute donnern wird; so müssen doch einige Ursachen vorhergegangen seyn, welche den Donner verursachen können. Meinung muß sich also jederzeit auf etwas Gewisses gründen, wodurch sie einige Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, und woraus man sieht, daß die Meinung nicht willkührliche Erdichtung sey, obgleich die Verknüpfung nicht allgemein und nothwendig zu seyn braucht, so wie in dem obigen Beyspiel dieselben Ursachen zwar nicht nothwendig, aber doch bisweilen (in der Erfahrung) ein Donnerwetter verursacht haben. In Urtheilen aus reiner Vernunft ist gar nicht erlaubt zu **meinen**. Denn sie dürfen sich nicht auf Erfahrungsgründe stützen, sondern es muß alles a priori erkannt werden, wo alles nothwendig ist, und wo zu jeder Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin völlige Gewißheit erfodert

dert wird. Es wäre ungereimt, wenn man vermuthen oder **meinen** wollte, daß die drey Winkel eines Dreyecks zwey rechten Winkeln gleich wären, daß man alles thun müsse, um glücklich zu werden. Grundsätze der Mathematik und Sittlichkeit können nicht **Meinungen** seyn, sie müssen nicht **vermuthet**, sondern **gewußt** werden.

Wendet man die reinen Begriffe und die reinen Grundsätze der Vernunft auf Gegenstände ausserhalb der Erfahrung an; so darf man eben so wenig **meinen**, aber man kann auch eben so wenig **wissen**, und wir können also durch bloße Spekulation gar nicht urtheilen. Denn es sind hier allein subjektive Gründe des Fürwahrhaltens, indem gar kein Objekt gegeben ist, sondern nur auf eines geschlossen wird. Diese aber können sich ohne Beyhülfe aus der Erfahrung gar nicht halten, und lassen sich auch andern mit derselben Kraft gar nicht mittheilen, und also ist mit ihnen im Felde der Spekulation nichts auszurichten.

Wenn sich aber ein gewisser Zweck in unserm praktischen Leben findet, welchen zu erreichen wir für nothwendig finden, und wenn

kein anderes Mittel da ist, diesen Zweck zu erreichen, als wenn jene durch Spekulation nicht zu entscheidende Sätze für wahr gehalten werden; so habe ich eine Verbindlichkeit, den Satz um des nothwendigen Zweckes willen zu glauben. Herr Basedows Glaubenspflicht ist daher ganz und gar nicht zu verwerfen, indem sie bloß gebietet, zur Erreichung eines nothwendigen Zwecks (der Glückseligkeit), auch hypothetischnothwendige Mittel anzunehmen. Wenn nun keine andre Mittel da sind, als das Fürwahrhalten gewisser spekulativen Sätze; so werden subjektivhinreichende (praktische) Gründe da seyn, sie für wahr zu halten, d. h. es wird Glaube entstehen; und da nun alles dasjenige zu thun Pflicht ist, was den höchsten moralischen Zwecken gemäß ist; so kann man auch wohl den Ausdruck Glaubenspflicht passiren lassen, weil den Glauben die Vorstellung des höchsten Zwecks bewirket. Freylich ist etwas zweydeutiges und dunkles in dem Ausdrucke; denn so wie uns die Pflicht gebietet, gegen Neigungen etwas zu thun, so könnte es auch scheinen, als ob uns die Glaubenspflicht geböte, Sätze als wahr, auch gegen Vernunftgründe anzunehmen. In der

Thal

That scheint Hr. Mendelssohn öfters den christlichen Philosophen den Vorwurf zu machen, als ob sie hinter dem Schild des Glaubens alle Sätze zu sichern glaubten, wenn sie die Vernunft auch noch so sehr bestreitet. Allein dies ist ohne Zweifel eine ungegründete Beschuldigung, die wohl einige Theologen älterer Zeiten verdient haben mögen. Die christliche Religion gebietet gegen Vernunftgründe etwas zu glauben, eben so wenig, als die Jüdische. Aber, wenn es unmöglich ist, durch reine Vernunftgründe etwas zu entscheiden; so gebietet nicht nur die christliche Religion, sondern das wahre Interesse eines jeden Menschen, d. h. es ist Pflicht, denjenigen von zwey entgegengesetzten durch spekulative Gründe gleich unentschiedenen Sätzen als wahr anzunehmen, welcher zu unserm höchsten Zwecke ganz unentbehrlich ist. Es ist also allerdings ein Grund da, welcher uns zu Annahme des Daseyns Gottes bestimmt, aber dies ist kein spekulativer Grund, sondern ein praktischer, ein moralischer; und wozu uns moralische Gründe bestimmen, das ist Pflicht, und daher läßt sich der Ausdruck des Hrn. Basedow wohl entschuldigen, und Kränklichkeit und böse

Laune scheint Hrn. Mendelssohn zu den bittern Ausfällen gegen Herrn Jacobi vermocht zu haben, da sein Gemeinsinn, durch den er sich orientiren läßt, doch offenbar sich allein auf diesen Glauben stützt. Der Grönländer und der Psalmist kannten zuverläßig nichts als diesen Glauben. S. an die Freunde Lessings. S. 32.

Wenn also einmal ein gewisser Zweck vorgesetzt ist, so sind die Mittel ihn zu erreichen nothwendig. Diese Nothwendigkeit ist subjektiv und für jedermann hinreichend. Wenn ich gewiß weiß, die Mittel, die ich angebe, sind die einzigen zu Erreichung des Zwecks, und niemand ist im Stande andere anzugeben *), dann ist mein Glaube ein nothwendiger Glaube;

*) Aus dem letztern Grund folgt aber noch nicht, daß sie die einzigen sind, weil es oft vielerley Mittel zu Erreichung eines Zwecks geben kann, unerachtet man nur eine Gattung davon kennt. Man muß also a priori apodiktisch gewiß wissen, daß die, welche man kennt, die einzigen sind, welches in diesem Fall eine schwere, aber zu gleicher Zeit sehr wichtige Untersuchung ist.

be; wenn ich aber nur keine andern Bedingungen weiß, unter denen der Zweck zu erreichen wäre; so ist dies ein zufälliger Glaube, welcher nach Verschiedenheit des Interesses einen schwächern oder stärkern Grad haben kann. Bestimmt uns dieser Glaube, zu gewissen Handlungen Mittel zu gebrauchen; so ist es ein pragmatischer Glaube, z. B. wenn ein Arzt aus gewissen Zeichen vermuthet, ein Kranker habe die Schwindsucht, und also Mittel gegen diese Krankheit verordnet, in welchem Falle er sich durch einen zufälligen Glauben bestimmen läßt, dessen Grad sehr klein seyn kann: findet er aber alle Folgen eines beygebrachten Giftes bey einem Kranken und er verordnet Arzneyen dagegen; so leitet ihn ein pragmatischer Glaube, der einen grossen Grad der Stärke hat. In dergleichen Fällen kann uns eine nähere Untersuchung des Objekts oder der Folgen von der Gewißheit des geglaubten Satzes vollkommen überzeugen. Ist aber das Fürwahrhalten blos theoretisch, und können wir in Beziehung auf das Objekt, von welchem etwas für wahr gehalten wird, gar nichts unternehmen, z. B. daß es im Monde Einwohner gebe 2c., so findet sich doch

auch oft für dergleichen Sätze ein so starker Glaube in uns, daß wir vieles für deren Wahrheit verwetten würden, und ein solcher Glaube wird von Hrn. Kant, dem wir die Entwickelung dieser Begriffe schuldig sind, ein **doktrinaler** Glaube genannt. Dieser doktrinale Glaube kann oft von großer Stärke seyn, so daß man für die Gewißheit dieses oder jenes Satzes sein Hab und Gut verwetten würde, wenn das Objekt zur Anschauung gebracht werden könnte.

Die Lehre vom Daseyn Gottes gehört nun offenbar zum doktrinalen Glauben. Denn die Einheit, die ich allenthalben in der Natur wahrnehme, und ohne die selbst alle mein Untersuchen und Wissen in der Natur aufhören würde, zwingt mich bey ihr stehen zu bleiben, und sie für zweckmäßige Anordnung zu halten. Nun kenne ich aber keine andere Bedingung zu dieser Einheit und habe kein anderes Mittel mir zu erklären, wie sie für mich ein Leitfaden zur Naturforschung geworden sey, als wenn ich voraussetze: **daß ein höchster Verstand alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe.** Will ich also eine Leitung

in der Nachforschung der Natur haben, so muß ich einen weisen Welturheber voraussetzen. Diese Voraussetzung zeigt sich auch allenthalben brauchbar, und wird durch alle Versuche und alle Untersuchungen in der Natur bestätigt; ja man kann weder aus den Annalen der Welt, noch aus seinem eignen Leben und Empfindungen, noch aus spekulativer Vernunft irgend etwas anführen, was dieser Voraussetzung auf eine entscheidende Art widerspräche; so daß ich viel zu wenig sagen würde, wenn ich mein Fürwahrhalten blos ein Meinen nennen wollte; sondern es kann selbst von diesem blos theoretischen Satze gesagt werden, daß ich festiglich einen Gott glaube; aber dieser Glaube ist dennoch nicht praktisch, indem er mich nicht zu Handlungen bestimmt, sondern bloß meine Vernunft in Untersuchung der Natur leitet; sondern er ist ein doktrinaler Glaube, den die Physikotheologie nothwendig allerwärts bewirken muß.

Der Ausdruck **Glaube** ist hier ein Ausdruck der Bescheidenheit, indem ich mir schlechterdings nicht anmaße, weder von dem Objekte selbst etwas Bestimmtes mit Zuverläßigkeit

keit auszusagen, noch spekulative Gründe für meinen Satz anführen zu können, sondern es bedeutet nur, daß ich zur Einheit meiner subjektiven Vernunfthandlungen schlechterdings eines solchen Satzes bedarf, und daß ich ihn deshalb annehme und glaube, ohne entscheiden zu wollen, ob und warum dieser Satz für alle Wesen nothwendig seyn müsse, oder ob und wie ein jedes von der objektiven Wahrheit desselben überzeugt werden müsse. Auch nenne ich eben deshalb das blos theoretische Fürwahrhalten nicht einmal eine Hypothese, weil ich mich dadurch anheischig machen würde, mehr von der Beschaffenheit der höchsten Intelligenz zu sagen, als ich wirklich weiß; denn bey einer Hypothese muß man wenigstens so viele Eigenschaften von einem Dinge kennen, daß man nicht seinen Begriff, sondern nur sein Daseyn erdichten darf.

Indessen hat der bloß doktrinale Glaube etwas schwankendes in sich, die Spekulation macht uns oft durch ihre Schwierigkeiten in demselben irre, und ob man gleich bey Untersuchungen immer wieder darauf zurückkommt, so wird es ihm doch an Kraft fehlen, unsre

Hand-

Handlungen zu bestimmen und zu leiten, oder uns die Gemüthsruhe zu verschaffen, nach welcher wir so sehr zu streben Ursach haben.

Ganz anders ist es nun mit dem **moralischen Glauben**. Es haben schon viele Philosophen geurtheilt, daß unser Glaube an Gott bloß auf einer moralischen Gewißheit beruhe, und daß dieselbe auch völlig hinreichend sey, uns zu beruhigen und uns in unserm Thun und Lassen zu leiten. Man hat eine so wichtige Lehre der dürren Spekulation nie ganz anvertrauen wollen, und noch kürzlich hat sich einer unsrer angesehensten Philosophen *) gegen ihr Gaukelwerk erklärt.

Man kann ohne Gefahr widerlegt zu werden, annehmen, daß jeder Mensch oder auch jedes vernünftige Wesen ein natürliches Interesse an der Moralität hat. Denn ob es gleich nicht bey jedem so stark ist, daß es jedesmal seine Handlungen bestimmt, so ist doch ausgemacht, daß er um desto freyer und desto vernünftiger ist, jemehr er sich durch Vernunftgründe gegen alle sinnliche Antriebe entschliessen

*) Hr. Platner in seinen Aphorismen.

sen kann, seine Handlungen den moralischen Maximen gemäß einzurichten, und daß eigentlich jedermann den sittlichen Gesetzen in allen Stücken folgen sollte. Der oberste Zweck der Sittlichkeit steht also fest, den moralischen Gesetzen nemlich in allen Stücken Folge zu leisten. Dieser Zweck ist nicht willkührlich, sondern hängt der Natur eines jeden Menschen an, so daß er ihn selbst als den größten und der Würde der Menschen angemessensten Zweck vorschreibt, und eben durch diese Einsicht erst zum Interesse und zur Achtung gegen die Sittlichkeit bestimmt wird. Nun ist aber nur eine einzige Bedingung möglich, unter welcher dieser Zweck für mich und für die Menschen überhaupt gültig werden kann, und wodurch er mit allen Zwecken zusammenhängt, und diese ist: daß ein Gott sey, und ein künftiges Leben. Ich weiß auch ganz gewiß, daß niemand eine andere Bedingung kenne, unter der eine solche systematische Verbindung aller vernünftigen Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze möglich sey, als die, ein gesetzgebendes Oberhaupt anzunehmen. Da nun meine Vernunft mir gebietet, daß auch ich die sittlichen Gesetze als für mich gültig annehmen muß,

und die Voraussetzung des Daseyns Gottes die einzige Bedingung ihrer Gültigkeit ist, so werde ich unausbleiblich ein Daseyn Gottes glauben, und bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich aber gar nicht entsagen kann, ohne die Würde der Menschheit überhaupt zu verleugnen und in meinen eignen Augen verabscheuungswürdig zu seyn.

So nach können wir uns freylich nicht rühmen, daß wir **wissen**, daß ein Gott sey. Denn alles **Wissen**, welches einen bloßen Gegenstand der Vernunft betrifft, läßt sich mittheilen, und wer etwas **weiß**, muß machen können, daß es alle andere Menschen, die Vernunft haben, auch wissen können; daß dies aber unmöglich sey, lehrt das vorhergehende. Wir haben aber Ursach, mit dem **Glauben** zufrieden zu seyn, da er den Hauptzweck, nemlich die praktische Absicht selbst besser als jedes Wissen erfüllet. Unsre Ueberzeugung ist also nicht logische, sondern **moralische** Gewißheit; und da sie auf subjektiven Gründen, auf Gründen der moralischen Gesin-

sinnung beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sey; sondern: ich bin moralisch gewiß rc., das heißt: der Glaube an einen Gott ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der erstere jemals entrissen werden könne.

Es ist nun hierbey das einzige Bedenkliche, daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Nehmen wir einen Menschen an, der gegen alle sittlichen Gesetze gleichgültig wäre, und die Achtung gegen das Gesetz nicht eingestünde, so wird die Frage bloß eine Aufgabe für die Spekulation, und kann alsdenn zwar mit starken Gründen aus der Analogie, aber doch nicht mit solchen unterstützt werden, denen sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müßte.

Man kann aber sicher behaupten, daß kein Mensch von allem Interesse, von aller Achtung gegen Moralität frey ist, und es wird also die vorzügliche Bemühung der Menschen seyn müssen, dieses Interesse zu befestigen

gen und zu stärken, wenn sie wollen, daß der Glaube an Gott Stärke und Festigkeit erhalten soll, und also die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes nicht als Ursach, sondern als Wirkung einer moralischguten Gesinnung anzusehen. Wenn also auch ein Mensch von dem moralischen Interesse durch seine lasterhaften Gesinnungen sich gänzlich losgemacht hätte, so daß es keinen Einfluß auf seine Handlung mehr äußerte; so sind doch immer Gründe genug da, weswegen er ein göttliches Daseyn und eine Zukunft fürchten muß. Denn hierzu wird nicht mehr erfodert, als, daß er keine Gewißheit habe, daß kein solches Wesen anzutreffen sey. Denn in dem Falle müßte er die Unmöglichkeit einer göttlichen Existenz darthun, welches kein vernünftiger Mensch unternehmen kann. Diese Furcht also würde gleichsam ein negativer Glaube seyn, und ob er gleich nicht gute Gesinnungen bewirken könnte; so würde er doch den Ausbruch des Bösen zurücke halten.

So sehen wir also, daß wir mit allen angestrengten Kräften der Vernunft kein grösseres Resultat heraus bringen, als was der

gemeinste Menschenverstand bey dem ersten Blicke erkennt. Die Natur ist bey einer allen Menschen so angelegentlichen Sache nicht partheyisch gewesen, und hat dem scharfsinnigsten Kopfe in Ansehung der wesentlichsten Zwecke des Menschen nicht mehr Einsicht verliehen, als dem gemeinsten Menschenverstande.

Anhang.

Nachfolgender Zusatz ist ein Auszug aus einem Briefe, den ich an einen berühmten Philosophen unsrer Zeit schrieb, der aber wegen verschiedener dazwischen kommenden Umständen in so kurzer Zeit nicht hat beantwortet werden können. Ich hoffe, daß er denen, welche immer noch glauben, daß Leibnitzens und Kants Theorien von Raum und Zeit ineinanderfallen, wenigstens begreiflich machen wird, daß ihre bisherigen Erklärungen noch nicht hinreichen, ihre Behauptung zu beweisen. Herr Platner (Aph. 1 Th. S. 305) versucht umsonst die Vorstellungen Leibnitzens, Wolfs und Kants zu vereinigen, wenn er sagt: „Die Erklärung, welche Hr. Kant von „der Idee des Raums giebt, daß sie eine Form „unsrer sinnlichen Vorstellung sey, kommt mit „Leibnitzens und Wolfs Erklärung mehr überein, als dieser Schriftsteller zu glauben „scheint. Der Raum ist eine Form unserer „sinnlichen Vorstellung, kann doch nichts an-

„ders heißen, als so viel: es ist unsrer Vor-
„stellungskraft wesentlich, alle Dinge in ei-
„nem Raum zu denken. Aber eben dasselbe
„ist es, wenn Leibnitz und Wolf sagen: der
„Raum ist die Reihe nebeneinander seyender
„Dinge; es verstehet sich, daß diese Reihe
„in unsrer Vorstellung, und nicht in der Wirk-
„lichkeit ist. Will man nun diese Eigenschaft
„unsrer Seele, sich alle gleichzeitige Dinge in
„einer Reihe zu denken, eine Form der
„sinnlichen Vorstellung nennen, so kann man
„allerdings sagen, daß er, wie Herr Kant sich
„ausdrückt, die subjektivische Bedingung der
„Sinnlichkeit sey. Jedoch gilt dies nur in
„Beziehung auf den Sinn des Gesichts;
„daher sehe ich nicht ein, wie Herr Kant sei-
„nen Lehrsatz von der Ideenform des Raums,
„in dem großen Umfange, welchen er ihm
„nachher giebt, auf die Denkart der Blindge-
„bohrnen anwenden, und gegen den so leich-
„ten als wahren Einwurf, daß diese ohne der-
„gleichen Urform der Sinnlichkeit, dennoch
„sinnliche Vorstellungen haben, behaupten
„wolle u. s. w."

Es

Es sey mir erlaubt, gegen diesen scharfsinnigen Mann einige Gegenanmerkungen zu machen. Man sieht nemlich, daß auch dieser Weltweise gern ein Wortspiel aus der ganzen Sache machen will, aber dadurch kommen die Leibnitzianer unmöglich aus der Affaire. Leibnitz und Wolf sagen: der Raum ist die Ordnung der nebeneinander seyenden Dinge. Diese Ordnung ist nicht, wie Hr. Platner meint, allein im Verstande, sondern muß auch in den Dingen seyn. Kants Sinn ist freylich: Es ist unsrer Vorstellungskraft wesentlich, alle Dinge im Raume zu denken. Aber Wolfs Sinn ist: Es muß einer jeden Vorstellungskraft wesentlich seyn, die Dinge im Raume zu denken. Also ist es nicht Kant, welcher der Idee des Raums eine zu große Ausdehnung giebt, sondern L. und W. Ueberdem reden weder Leibnitz noch Wolf jemals von dem Raume als einer Form oder bloßen subjektiven Vorstellung, sondern sagen ausdrücklich, daß Raum und Zeit mit den Dingen überhaupt (οντως ὀντι) entstanden seyn, daß mit der Welt Raum und Zeit zugleich von Gott erschaffen seyn, daß vor der Welt (und hierunter verstehen sie jedesmal das Ding an sich, nicht die Phänomenenwelt),

weder Zeit noch Raum existirt u. s. w. Raum und Zeit müssen also doch nothwendig der Welt anhängende Prädikate seyn, welches aber Kant ganz und gar als eine unerwiesene Behauptung läugnet, und Raum und Zeit als Vorstellungen in uns vorhergehen läßt, um dadurch die Dinge an sich, deren Daseyn und Natur uns übrigens ganz unbekannt ist, als Erscheinungen anzuschauen, und durch diese Formen uns allererst Gegenstände zu verschaffen, deren Inbegriff wir Sinnenwelt nennen, und welche eben wegen der Art unsrer Erkenntniß ein bloßes Phänomen ist. Was übrigens den zweyten Einwurf des Hrn. Prof. Platners betrifft, als ob nur sehende Menschen sich die Gegenstände im Raume dächten; so ist schon oben darauf geantwortet worden. Das Weitere wird sich aus dem folgenden Brief ergeben.

Halle

Halle, den 29ten August 1786.

Die Erklärung, welche Sie in unsrer Unterredung äusserten, als ob nemlich der Kantische Begriff des Raums im Grunde eben das bezeichne, was Leibnitz dadurch andeuten wollte, hat mich so aufmerksam gemacht, daß ich sehr begierig bin, die Gründe dafür in ihrer Vollständigkeit zu hören. Denn da in meiner Schrift, welche jetzt unter der Presse ist, diese Materie mit abgehandelt wird; so sollte es mir sehr leid thun, wenn ich die Meinungen dieser beyden so großen Männer so schlecht gefaßt hätte, daß sich daraus nicht einmal beurtheilen ließe, ob wirklich ein reeller Unterschied zwischen den Meinungen beyder Philosophen Statt finde, oder ob alles nur auf einen leeren Wortstreit hinaus laufe.

Ich kann nemlich den Grund gar nicht auffinden, wodurch ich mich überzeugen soll,

daß der Kantische Begriff des Raums und der Zeit mit dem Leibnitzischen einerley, und aller Unterschied nur in den Ausdruck zu setzen sey. Sie bemerkten ganz richtig, daß Leibnitz den Raum von der Ausdehnung unterscheidet. Denn Ausdehnung ist nur ein Phänomen, das aus der undeutlichen und verwirrten Wahrnehmung des Raums entspringt. Raum ist bey Leibnitz: **die Ordnung der nebeneinander seyenden Dinge.** Diese Ordnung besteht in den verschiedenen Graden der zugleich existirenden Kräfte, und sie kann also selbst nicht bloße Idee seyn, sondern ist ein Verhältniß, das den Dingen an sich zukömmt. Existirte diese Ordnung bloß im denkenden Wesen als Idee, und entspräche ihr nicht das reelle Verhältniß als Objekt; so müßten die Dinge selbst bloße Ideen seyn, und man verfiele unvermeidlich in den **empirischen** Idealismus, der den Dingen überhaupt alle Realität abspricht. Hierbey bleibt zwar immer richtig, daß Raum selbst kein Objekt ist, das als reelles Ding zur Körper- oder Geisterwelt gerechnet werden könnte, sondern er ist nur ein nothwendiges Prädikat beyeinander seyender Kräfte, eine absolute Bedingung, ohne welche etwas weder

existi-

existiren noch begriffen werden kann, die also von den Dingen an sich selbst, von den Noumenis, gelten muß. Umsonst würde man mir die Ideen von Schönheit, Ordnung u. s. w. in der Körperwelt entgegensetzen, denn diese sind nach der Leibnitzischen Philosophie nur Phänomene, dahingegen bey diesem Philosophen der Raum gar kein Phänomen ist; denn dieses ist die Ausdehnung. Raum aber muß allenthalben statt finden, wo zwey sind; denn diese zwey müssen durch Grade unterschieden seyn, d. h. sie müssen im Raume seyn, wenn sie zugleich sind, und wenn auch unsre Sinnlichkeit, die uns den Begriff der Ausdehnung gewährt, aufgehoben würde; so würde der Raum, als ein den Dingen selbst zukommendes Prädikat doch bleiben müssen, wenn anders noch Dinge seyn sollten; denn die zugleich seyenden Dinge müssen von einander unterschieden werden, d. h. es muß eine Ordnung der Grade unter ihnen seyn, oder, alles was zugleich existirt, muß im Raume existiren. Da also Raum nach Leibnitz die Ordnung ist, in welcher die einfachen Kräfte verbunden sind, und mit dieser Ordnung die einfachen Kräfte selbst aufgehoben werden würden: so ist der

Raum die Form der Dinge an sich, und ohne Raum sind keine Dinge möglich; also muß der Raum als Form den Dingen selbst vorhergehen. Dies ist, dünkt mich, der unverfälschte Leibnitzische Begriff. Mit der Zeit ist es gerade eben so. Zeit ist nach Leibnitz nichts, als die ursachliche Folge der Zustände in den Substanzen. Aus der undeutlichen Wahrnehmung dieser Folge, entsteht der gemeine Phänomenbegriff von Zeit. Zeit aber im metaphysischen Sinne muß nach Leibnitz allen Zuständen zukommen, und ohne Zeit könnten Zustände weder seyn, noch wahrgenommen werden, ohne Zustände aber keine Dinge; also ist die Zeit die Form der Dinge an sich, d. h. es ist schlechterdings nicht möglich, daß irgend etwas ohne dynamische Folge seiner Zustände (ohne Zeit) existiren könnte, oder die Zeit muß als Form vor den Dingen vorhergehen, und ist also eine nothwendige Bedingung aller Dinge.

Von diesen Begriffen nun, behaupte ich, gehen die Kantischen Ideen in den wesentlichsten Stücken ab, und seine Theorie von Raum und Zeit läßt sich so wenig mit der Leibnitzischen

schen vereinigen, daß diese vielmehr dadurch über den Haufen geworfen wird.

Kant nemlich behauptet, Raum und Zeit sind allein Formen unsrer Sinnlichkeit, und es kann tausend und Millionen Wesen geben, welche die Dinge weder im Raum noch in der Zeit anschauen, die sie entweder unter ganz andern Formen erkennen, die eben so wandelbar und subjektiv sind, oder sie unmittelbar anschauen, wie sie sind. Alles dies involvirt keinen Widerspruch. Aus Leibnitzens System aber folgt, daß Raum und Zeit den Dingen an sich zukommen und also die Bedingung aller Erkenntniß seyn müssen. Nach Kant wissen wir gar nicht, wie die Dinge an sich beschaffen seyn mögen; sie sind für uns ein völlig unbekanntes Etwas = x. Sie machen aber einen gewissen Eindruck auf unsre Sinnlichkeit; in der Sinnlichkeit aber liegen Raum und Zeit als Formen, in welche sich diese Affektionen schmiegen müssen, welche Formen aber gar keinen Grund in den Dingen selbst haben. Wie aber diese Affektionen und diese Formen überhaupt möglich werden, liegt ausser dem Gebiete der menschlichen Erkenntniß. **Leibnitz** sagt: Wir erkennen zwar

Raum

Raum und Zeit nicht als das, was sie eigentlich sind; sondern dies kann sich bloß unser Verstand denken. Die anschauende Erkenntniß davon giebt nur den Schein wirklicher Objekte und Anlaß zu den gemeinen Begriffen von Ausdehnung und Zeit. Diese sind aber doch Resultate, die aus der undeutlichen und verwirrten Erkenntniß der eigentlich wahren, den Dingen an sich zukommenden Verhältnisse entspringen. Wenn also auch die Scheinidee der Ausdehnung und der Zeit wegfällt; so muß doch den Dingen selbst noch Zeit und Raum als Prädikat bleiben, oder ihre zugleich seyende und successive Ordnung muß ihnen unveränderlich zukommen. Kant hingegen behauptet, daß **Zeit** und **Raum** gänzlich wegfallen, so bald man unsre Sinnlichkeit aufhebt, daß aber die Dinge selbst dessenunerachtet ihr Daseyn behalten, und unter tausenderley andern Formen erkannt werden können, die zwar für uns unbestimmlich, aber deren Denkbarkeit doch keinen Widerspruch enthält.

Wenn also Leibnitz gewollt hätte, daß Raum und Zeit nur allgemeine Form der erkennenden Wesen seyn sollten; so hätte Hr.

Men=

Mendelssohn sehr konsequent raisonnirt, wenn er die Existenz der Dinge von dem Denken ableitete. Denn wenn Raum und Zeit nur Formen der erkennenden Wesen und also keine Prädikate der Dinge sind, die Dinge selbst also ausserhalb dem Raume und ausserhalb der Zeit existiren; so müssen die Dinge entweder ohne Raum und Zeit existiren können, und in so fern für uns völlig unbekannte Gegenstände seyn, oder sie sind nichts als Ideen, sind also lediglich durch den Verstand, und haben ausserhalb demselben gar keine Existenz. Auf das letztere führt das System des Herrn Mendelssohn, wenn man nemlich konsequent seyn will, obgleich Hr. Mendelssohn selbst die Folgerung nicht zugab; das erstere aber behauptet Hr. Kant.

Aus diesem, glaube ich, erhellet der Unterschied zwischen der Kantischen und Leibnitzischen Theorie hinlänglich. Jedoch bin ich immer noch mißtrauisch gegen mich selbst, da ein so verehrungswürdiger und wegen seines Scharfsinnes so berühmter Philosoph die beyden Meinungen zusammen zu bringen ge-